

《法鼓全集光碟版》第二輯 第五冊

《日韓佛教史略》

編者序

聖嚴師父《印度佛教史》、《西藏佛教史》、《日韓佛教史略》等三冊大作，原本為一合訂精裝鉅著，書名《世界佛教通史》（上），由法鼓文化的前身，東初出版社於一九六九年發行問世。

由於師父精嚴的學術背景，厚實的修證工夫，廣博的教育理念，與深切的菩提悲願，成就了本書的涵蓋面與獨特性。其內容深入淺出，史料完整豐富，考證精確詳實，文筆優美流暢，普遍受到教內外大眾的喜歡，並且也深獲學術界的重視好評，在同類著作中，誠為相當稀有難得。因之本書也多次再版，並於一九九三年收錄於《法鼓全集》當中。

《通史》原書嚴謹有序，條理井然，即使分章閱讀，也可視為三本結構完整的著作。法鼓文化一方面因應眾多讀者的熱烈回響，另方面也鑑於時代的變遷以及閱讀的方便，於是將之重新整理編訂，依地區分為三冊，以平裝本的面貌與大眾見面，務求滿足讀者閱讀上的多元需求。

聖嚴師父曾說，要想對這個源遠流長又博大精深的宗教做宏觀性的瞭解，從歷史的角度切入是最好不過了。佛教發源於兩千多年前的印度，在因緣的變化流轉中，有部派佛教的分裂、大乘佛教的開展，有與各個不同民族文化結合後所呈現出的特色。這不僅只是

一個宗教的發展過程，它真正的意義在於這是人類文化、思想史上的里程碑。

從豐富的客觀史料著手，加上師父獨特的文筆見地，這是一套結合了歷史、哲學、宗教與文學的好書。全書以社會環境與時代變遷為背景，以教團活動及教理思想做經緯，不但有佛教徒必須具備的智識，也適合社會各階層人士研究閱讀，不論是什麼背景的讀者，相信都將有滿意會心的收穫。

一九九七年仲夏，慚愧弟子張元隆恭寫於農禪寺

第一篇 日本佛教史略

第一章 古代的日本及其初期的佛教

第一節 日本及其人民

日本的地理環境

日本與中國，僅一衣帶水相隔，乃係同文同種的兄弟之邦，故以中國人讀日本史，頗感親切；日本人讀了中國史，方知其與中國文化有息息相通之誼，唇齒相依而發揚光大。但以日本人寫日本史，不免民族自尊的主觀色彩，而失之於偏頗。日本佛教之成長，賴於中國的輸入者，自隋唐以迄晚清，未嘗間斷。其為本國之開創，實在不多。然於日人所寫的日本佛教史，大多強調自國先賢的成就，而輕淡中國古德所遺的功績。

日本在地圖上的位置，北方遙望蘇聯，西邊隔日本海而與朝鮮半島對峙，西南越過東海又與中國呼應，東方則為太平洋。她是一個島國，自北而南，依次由北海道、本州、四國、九州等四個大島及其附近的許多小島，組成一個蠶形的國家。有人說她像一彎新月，實則更像是蠶。中國地圖像桑葉，蠶則以桑葉為其營養而繁殖滋長。她的面積共為三十八萬二千餘方公里，與中國的四川省相當。

日本境內，山嶽聳立，以本州的富士山主峯，為其國家精神的象徵。河流湍急，地殼脆弱而時有地震，所以養成勇敢進取的民族性。唯其氣候溫和，草木茂盛，景物宜人，有東方的瑞士之稱。

日本的民族

根據學者的考察，當中生代時，日本島嶼本和中國的東部及韓國相毗連，但至新生代的初期，亞洲東北部與美洲的西北部毗連之處，被海水沖斷而成為白令海峽，日本西部與亞洲東部的相接之處，也因地殼變動而陷落，成為日本海。

日本列島與大陸斷絕後，在長時間中，恐即成為無人的荒島。據近代考古學家及人類學家研究，日本始有人跡，是在新石器時代的末期，距今約為三千年前。

考察日本的民族，亦頗複雜，大致上可分三大系：

- （一）舊蝦夷族：這是白種人，自亞洲西部，經西伯利亞，從庫頁島而至日本。現居日本東北一帶的蝦夷族，即為此族的後裔。
- （二）通古斯族：原居亞洲西部，分先後三批移殖日本。第一批約與蝦夷族同時到達。第一、二兩批是零星的少數，第三批是大量的。第一、二兩批稱出雲族，第三批稱為天孫族。天孫族藉武力與智力的優越，以大

和地方為根基而經略列島，奠定了國家的基礎。此族即是日本民族的主幹，稱為大和民族，稱為原日本人（Proto Japanese）。

（三）其他的少數民族：這是到達較晚的外來移民，其中包括由南方渡海而去的印度支那族（Indo-Chinese）、印度尼西亞族（Indo-Nesians）、尼格利他族（Negrito）、馬來亞族（Malayans），以及由中國本部經朝鮮半島去的漢族。日本史上，被稱為準人、熊襲、國栖、佐伯、八掬脛、肥人、飛鯉人等，就是指的這些民族，日本人喜稱之為「歸化人」。

中國去的日本人

由中國的史書中看，有個家喻戶曉的「徐福入海求仙藥」的故事：徐福受秦始皇派遣，率童男女數千人，入海求蓬萊神山及仙藥，竟爾一去不返，不知所終。後來傳說，徐福到了日本，成了日本人的祖先，並且在日本也真有徐福的墓。但經近代學者的推想，徐福去日本的故事，未必實有其人，卻確有其事。他是中國人逃難避亂而向日本移民的象徵。西周之初，東周之末，中國內亂頻仍，人民不堪虐政的壓迫，相率而避難於日本，或經朝鮮半島而至日本。「徐福」為避秦始皇的暴政，所以藉神話傳說以說明史實。因此，根據近代學者研究，日本的出雲族，便是「秦」系的中國民族。

中國秦系的移民，對日本文化的貢獻極大。他們多業蠶桑與絹織，聖德太子非常讚美他們開發日本經濟之功，歎為「國家之寶」。他們後來因居邑封地而受姓的，有波多、波田、惟宗、時原、香登、高尾、已智、山材、櫻田、三林、長岡、奈良諸氏。

漢人東渡者，據源光大的《日本史·氏族志》「蕃別漢土」條所載：文、淨野、武生、櫻野、古志、栗栖、高道、檜前、桑島、豐岡、下日佐等十一氏為漢高祖之後。又有漢靈帝的苗裔，坂上、文部谷、山口、大藏、池邊、木津、高田、井上、石村、高向等三十七氏。實則，華人之東渡而入籍日本者，歷代以來，已不知凡幾了。

日本人的宗教

日本古代，一如其他原始民族，宗教信仰是由自然神的崇拜而至祖神及英雄神的崇拜。他們崇信的自然神，包羅日月星辰、山川草木、禽獸蟲魚、宇宙萬象，均在崇敬之列，號稱八十萬神。其中以農神的崇拜，尤占優勢。在鄉村之中，春季有豐作之祈願祭，秋季有收穫之感謝祭。

同時，對於建立功勳的明君賢相，以及出類拔萃的英雄豪傑，他們也被視之為神。

正因為把偉大的人物神格化了，日本各大族為了抬高自族的地位和出身，編造出種種祖先的神話傳說，並使各大族之間結合成為一個美麗的開國神話。

據日本古代傳說，天地初開，有七神相傳，稱為神世七代。又生八大洲，最後生天照大神、月讀尊、素盞鳴尊。天照大神乃教民耕作、養蠶、紡織等業。天照大神之孫瓊瓊杵尊，又叫作天孫，天孫的後裔，便是天孫族；由素盞鳴尊自高原天逐降出雲，其後裔便是出雲族。大神賜天孫鏡、劍、玉之三種神寶，天孫即率其兒到日向地方建都立國，這就叫作天孫降臨。

日本的第一位神武天皇，是天孫的重孫，故自有天皇之後，又分成兩大氏族：由神武天皇延續下來的後裔，稱為皇別氏族；由天孫直接延續的其他後裔，稱為神別氏族。於是，日本人在宗教神話

的基礎上，便分裂為好多階級。天孫族至尊至貴而有與生俱來的優越感。

他們的天照大神，乃是女性的日神，所以自稱為日本國，並以紅日作為他們國家的標誌。

他們敬畏神威而感謝神恩；古代的社會，是用「祭政一致」的方式，天皇是政治領袖，也是宗教領袖。皇居即是神宮，天皇被視為神。這種情形，到了武家政治時代，一度中落，明治維新之時，又復抬頭而形成對外擴張的侵略勢力。第二次大戰結束，日本無條件投降，天皇才又回復成了人的身分。但是，日本民族對於天皇的敬信，由來已久，故仍未便廢除。可見其基於宗教信仰的力量，是何等的深遠。

第二節 日本佛教史的開始

日本的歷史

日本之有信史，是從聖德太子的時代開始。因為在此之前，日本尚無曆法，年代也無從記錄。到推古天皇十年（隋文帝仁壽二年，西元六〇二年），始由百濟僧觀勒傳入曆書，於推古十二年甲子歲元月使用，這是中國劉宋文帝元嘉二十年（西元四四三年），由何承天所創的元嘉曆。中國曆以干支紀年，六十年為一元，二十一元（一千二百六十年）為一蓊。又按漢代的陰陽五行之說，相信每逢辛酉歲，國家必有大變革。推古天皇九年，即為辛酉，因而上溯一千二百六十年，定為神武天皇即位之年。實則此乃日本人的假定而已。

推古天皇時代之前，日本確已有了文化。其文化之開始，即是前面所說，由秦漢的移民輸入了中國的文化。故到聖德太子的時代，已知運用流行於中國大陸的儒釋思想。

佛教的最初傳入，是在繼體天皇時代（西元五〇七—五三一年）；佛教的公開傳播，則自聖德太子肇始。所以我們介紹日本史，也從此時起步。

時代的分期

對日本佛教史的分期法，學者間偶有不同，大致則可分為七期：

- （一）飛鳥時代：自欽明天皇至文武天皇期間（西元五四〇—七〇七年），因其建都於大和的飛鳥地方，故稱飛鳥時代。
- （二）奈良時代：自元明天皇至光仁天皇凡七帝約七十年間（西元七〇八—七八一年），因建帝都於奈良地方，稱為奈良時代。
- （三）平安時代：自桓武天皇至後鳥羽天皇，凡四百年間（西元七八二—一一九七年），因於延暦十三年（西元七九四年），遷都至平安京，故稱平安時代。
- （四）鎌倉時代：平安時代之末，皇朝勢力衰落，武人相爭，戰亂結果，由源賴朝統一全局，掌握實權，任命為征夷大將軍。於後鳥羽天皇建久三年（西元一一九二年），在鎌倉地方創設將軍幕府，開武家政治的端緒。直到後醍醐天皇元弘三年（西元一三三三年），北條高時滅亡為止。其間因以鎌倉為政治中心，故稱鎌倉時代。
- （五）吉野及室町時代：後醍醐天皇，為欲收回政權，由於新田、楠、北等諸將之勤王，於元弘三年討滅了當時的「執權」北條高時，結束了鎌倉幕府。但又有足利尊氏，占領鎌倉，起叛天皇，進入京都，另外擁立

光明院。後醍醐天皇即奉神器，南遷至吉野地方，直到後龜山天皇於元中九年（西元一三九二年），回到京都，將神器傳交京都的後小松天皇，乃是日本史上的南北朝時代。南朝都於吉野，北朝的將軍幕府，開於京都之室町，故連稱之謂吉野室町時代。室町時代經約二百年，當其末葉，天下大亂，群雄割據，故又名為戰國時代。戰國之結束，是由大名織田信長及其部屬豐臣秀吉，相繼平定而告統一，接著便是江戶時代的來臨。

（六）江戶時代：戰國之終，由於織田信長，次第勘平，再經豐臣秀吉，完成統一之局。但在秀吉死後，德川家康又起而滅掉秀吉之子，遂於後陽成天皇慶長五年（西元一六〇〇年），開幕府於江戶（今之東京），直到明治維新（西元一八六八年），凡二百六十餘年之間，稱為江戶時代。

（七）明治維新之後：德川幕府第十五代將軍慶喜，於孝明天皇慶應三年（西元一八六七年），將大政奉還朝廷，明治天皇祚位，頒詔王政復古。第二年開始維新運動，是為明治元年。經四十四載，明治歿，大正開始，至西元一九二六年，大正崩而昭和繼位。明治迄今，不過百年，日本的進步，位居亞洲第一，足資吾人借鏡之處，實在很多。

佛教初傳日本的年代

比起中國，日本之有佛教，是很晚了。雖然中國人之移民日本，周秦時代已經開始，佛教的傳入，最初也由於中國移民的攜帶，但要得著此一攜帶佛教去日本的消息，卻已晚在中國南梁的時代。

根據皇圓撰述的《扶桑略記》一書，引用《法華驗記》的資料說：繼體天皇即位十六年（梁武帝普通三年，西元五二二年）二月，漢人司馬達到日本，結草堂於大和國高市郡坂田原，安置佛像，皈依禮拜。此係移民日本的華人所信，尚未及於日本民間。但是，華人遷至日本，除了由大陸直接飄海而去的，尚有經朝鮮半島而東渡的。朝鮮之有佛教，比日本早了一百五十年。於是，凡從這兩地去的華人或韓人，均可能帶去佛教的信仰。先在他們自己人之間流行，繼而亦無形中為日本民間的若干人士所接受。由民間信仰，再影響到上流社會的思想。這是佛教傳日的一大主流。

較前稍晚，根據《日本書記》所載，欽明天皇十三年（西元五五二年）十月，朝鮮半島的百濟國聖明王，遣臣姬氏達率怒唎斯致契等人，奉獻釋迦佛金銅像一尊，以及幡幢和經論。並且述其功德：「是法於諸法中，最為殊勝，難解難入，周公、孔子，尚不能知。此法能生無量無邊福德果報，乃至成就無邊無上菩提。譬如人懷隨意寶，遂所須用，盡依情；此法妙寶亦復然，祈願依情，無所乏。且夫遠自天竺，爰泊三韓，依教奉持，無不尊敬。由是百濟王臣明，謹遣陪臣怒唎斯致契，奉傳帝國，流通畿內，果佛所記，我法東流。」

這是佛教傳至日本的又一主流。日本學者習稱前一主流為私傳，後一主流為公傳。也就是民間傳入與政府傳入的分別。

百濟王為何將佛教奉獻給日本，因為當時的朝鮮半島，共有三國，百濟孤出半島西南端，東南為新羅，北方為高句麗。而以百濟國小民寡，其南鄰任那，即為日本勢力範圍，故常乞助隔海的日本以求自保。百濟王對日皇稱臣納貢，佛教為當時中國大陸的顯學，百濟王以佛教奉獻日皇的心態，一如利瑪竇將西方科學介紹給中國。

崇佛與排佛的爭持

百濟王以盛情，將佛教奉獻日皇之後，倒為日皇惹上了麻煩。因在當時的天皇，雖有至尊的名位，卻未有實權統治全國。全國分由神別、皇別、諸蕃等三十個氏族相互角逐。在天皇左右，尤以神別氏族的物部氏、中臣氏及皇別氏族的蘇我氏，相爭最烈。物部氏為開國以來的門閥，世業將帥，富於保守思想；中臣氏乃神道教之僧侶，擁護舊有神道。蘇我氏係新興勢力，嘗辦理外來移民事務，與華人及韓人接觸，富有進步思想。佛教傳入，日皇大喜，但仍不能決定如何處置，便交群臣公議。因此，三大氏族，便自然地分成兩派主張。

大臣蘇我稻目以為：「西方諸國，一皆禮之，豐秋日本，豈獨背也。」他是贊成禮佛的。

大連物部尾輿及大夫中臣鎌子，乃持反對意見：「我國家之王天下者，恆以天地社稷百八十神，春夏秋冬，祭拜為事，方今改拜蕃神，恐致國神之怒。」

兩派並峙，各不相下。欽明天皇便將佛像賜蘇我氏，試行禮拜。蘇我稻目乃捨其向原之家為佛寺，稱向原寺，或以地在飛鳥村之豐浦，而稱豐浦寺。此為日本貴族奉佛之始，亦為其有佛寺之始。適值當時天花流行，物部尾輿及中臣鎌子即以為疫病之起，實由敬佛所致，乃燒佛殿，並棄佛像於難波之堀江。可是災疫依然不息，復將佛像撈起，重建寺宇。

經此一來，兩派仇恨越深，鬥爭越烈了。

蘇我馬子與佛教

繼欽明天皇而登基的是敏達天皇，以稻目之子蘇我馬子為大臣，任尾輿之子物部守屋為大連。他們兩人仍為佛教問題而起糾紛。敏達天皇十三年（西元五八四年），馬子經營佛堂，奉安佛像，並且迎奉僧尼，從播磨國（兵庫縣之一部）迎得來自高句麗的還俗沙門惠便，以及由惠便剃度的司馬達等之女名島，出家法號為

善信尼，同時又由善信剃度的禪藏及惠善兩尼。此為日本之有出家眾之始。但此所說的司馬達等，恐係另一人，而非六十二年之前，由南梁去的那位司馬達，因為善信出家時，僅十一歲。但此三尼，均為中國或朝鮮的歸化人，不是日本人。

蘇我馬子所供佛像為另由百濟輸入的彌勒像等兩尊，他於自邸之東築佛殿，屈請三尼，大會設齋。司馬達等於齋食之上感得佛舍利，獻與馬子。馬子益信，遂將石川地方的自宅，獻作精舍。敏達天皇十四年二月，建塔於大野丘之北，再度大會設齋，並將前得之佛舍利，藏於塔頂柱頭。

然而，此時又有疫病流行，物部守屋及中臣鎌子之子中臣勝海，趁機上奏天皇：「何故不用臣言，疫病流行，國民將絕，恐及天皇陛下，豈非於蘇我興行佛法之所由耶？」天皇因之下詔，斷絕佛法。守屋即行焚燒寺塔，拋棄佛像，並迫馬子引渡善信等三尼，剝奪三尼法衣，禁錮於海石榴之街市，且遭鞭打之刑。至十四年六月，馬子再度奏准，請還三尼，造新精舍，奉事供養。

到用明天皇即位，佛法開始興隆，因為天皇之母，即是馬子之妹。用明天皇二年（西元五八七年），臥病之時，召群臣議，欲捨身三寶。物部守屋、中臣勝海以為，不可背國神而敬蕃神。蘇我馬子則引豐國法師入禁中，守屋愈為不快，即回到他河內國阿都地方的別墅去，顯示出形勢緊張，非同平常了。

用明在位僅兩年而崩，當其將崩，有善信尼之兄（或弟）鞍部多須奈，奉皇命刻佛像建寺而行出家，號為德齋法師。多須奈出家之前的兒子鞍部止利，是個精巧的雕刻匠，被稱為鳥佛師，現存於奈良法隆寺金堂的本尊像以及其他好多佛像，均出於此人之手。

用明崩後，為了皇位繼承，兩派終於引起了戰爭，結果蘇我氏勝利。馬子受用明之皇妹炊屋姬之命，討滅了守屋及為守屋支持而謀奪皇位的穴部惠皇子。當時年僅十四歲的廄戶皇子，也就是後來的聖德太子，亦參與了馬子討伐守屋的戰事。

馬子勝利，擁欽明天皇與蘇我氏女所生的第十二子即位，是為崇峻天皇。然而，蘇我氏得勢之後，雖然信佛，但以外戚而專權，崇峻即位，不過五年，即被馬子所弑，而由敏達天皇之后，即是用明天皇之妹炊屋姬，繼登大寶，稱為推古天皇。

推古以前的日本佛教

崇佛與排佛兩派的相抗，相當於中國隋代初期。崇佛派雖屢受挫折，但至敏達天皇時代，佛經、佛像、律師、禪師、比丘尼、咒禁師、造佛及建寺的工匠等，已相繼由百濟源源輸入日本。及至用明皇朝，物部氏滅亡，崇佛派的蘇我氏獨盛。討滅物部守屋之戰，實在非常吃力，由於馬子及廄戶皇子均係佛教徒，在進軍之際，廄戶皇子頭戴四天王像，並與馬子同作祈禱，願天佛相助，因之士氣大振。戰敗守屋之後，皇子建四天王寺於難波（大阪）的玉造地方，並以守屋之奴的半數及其舊宅，作為寺領產業。馬子也造法興寺於飛鳥地方。到了崇峻天皇元年，百濟遣來僧惠實等六人，以及寺工、爐盤工、畫工等數人。馬子也親向百濟僧問佛法。崇峻天皇亦於五年建造大法興寺。

可見，在推古以前的十多年間，佛法已很受到重視。及推古女皇即位，她本人自幼夙信佛教，被她立為太子，也就是她的姪兒廄戶皇子，又是虔誠的佛子。故自推古開始，日本佛教遂達興隆狀態。

第三節 聖德太子與佛教之興隆

廄戶皇子

未成為太子之前，廢戶的全名是廢戶豐聰耳皇子，簡稱廢戶皇子，是用明天皇的長子。生於敏達天皇三年（西元五七四年），那正是中國的北周武帝下令滅佛的一年，他的母親是穴穗部間人皇后。當他的姑母推古天皇即位，便被立為太子，攝理皇政。

廢戶幼時，尊信佛法，聰敏睿智。十四歲時，便奉姑母之命，與蘇我馬子共同討伐排佛派的物部守屋。被立為太子之時，尚不過二十歲，嗣後攝政三十年之間，對於佛法之興隆，對於國政之創革，均為日本史上的開山鼻祖。日本敬之若聖若神的程度，大致有類於中國儒家之推崇為周成王攝政的周公相似。可惜其壽不永，薨時僅得四十九歲。

聖德之名，乃是後人追仰其豐功偉績而給的尊稱。當時的太子也有好多尊稱，例如聖王、法王、法大王、法主，或者單稱為王。又因他的所居而被稱為上宮太子。

外戚蘇我馬子，雖然專橫一時，太子妃，也是蘇我氏之女，但到太子攝政，深知氏族社會的弊害，同時他對中國的文物制度，非常欽慕，所以著意經營，仿效改革。但因他與蘇我氏的關係太深，唯有弘揚佛法，才能達成改革的目的而又不致傷了蘇我氏的和氣，故於推古二年（隋文帝開皇十四年，西元五九四年）二月，給大臣馬子頒下興隆三寶之詔；到了推古十一年十二月，制定紫、青、赤、黃、白、黑等六種冠位，以臣、連、國造、伴造等的貴賤階級，糾正向來氏族的世襲制度。太子所制的冠位，則屬於因有功勳的個人，而分等級。因此一掃氏族國家時代世襲門閥政治的弊端，開啟登用人才之門，以確立朝廷政治的權威。

推古十二年四月，聖德太子又制定了憲法共十七條，以佛教的思想為精神的指導，用儒家的義理為政治的設施，採法家的原則為推行的方法，以期推行佛法，實施仁政，闡明君臣之義，宣示天皇神聖，暗斥當時豪族的跋扈欺君與禍國殃民。現在將其十七條憲法中的佛教思想介紹於下。

憲法中的佛教思想

憲法第二條條文：「篤敬三寶。三寶者佛法僧也。則四生之終歸，萬國之極宗。何世何人，非貴是法。人鮮尤惡，能教從之。其不歸三寶，何以直枉。」皈依三寶之功，能夠直曲杜枉；人雖或者向惡，若能教化得法，無不從善如流。教化之法寄於信仰的最高指導，唯有對於三寶的信仰，才是人間最高的指歸；不但是普天下的各國應以此為極高的指導原則，就是胎、卵、濕、化的四類眾生，若捨三寶，即無脫苦之門。大意如此，可見聖德太子對於三寶崇信之深切，可謂無以復加了！

憲法第十條的條文：「絕忿棄瞋，不怒人違。人皆有心，心各有執。彼是則我非，我是則彼非。我必非聖，彼必非愚，共是凡夫耳。是非之理，詎能可定。相公賢愚，如鑲无端。是以彼人雖瞋，還恐我失。我獨雖得，從眾同舉。」這一條的內容及形式，都有點像《四十二章經》的格調，乃是運用佛法以訓勉人民，當從自家心地上作工夫的。其中的用詞遣句，也都在盡力採用佛典語彙，例如「絕忿棄瞋」、「人皆有心，心各有執」、「共是凡夫」等，均甚明顯。

聖德太子之崇信佛教，並以皈依三寶、實踐佛法而教國民，那是他的最高明處。他知道唯有以佛教信仰的啟發與自覺，人間始能達成真實和平的目的，以之對付氏族之弊，不過是其一端而已。

據余又蓀的《隋唐五代中日關係史》（臺灣商務印書館，西元一九六四年出版，二一頁）的意見說：「太子提倡佛教，其所收之效果，大約言之，為：1.以佛教之教義而養成和平和睦之精神，導動亂之人心趨於正途。2.接受佛教之文化以促進日本文化之發達。3.當時日本停滯於氏族社會階段，每一氏族各信奉其氏神，形成分裂之現象。太子提倡佛教，超越各氏族氏神之上，使人民普遍信奉佛教，由信仰統一以促成國家統一。」

佛教中心的飛鳥文化

推古天皇都於奈良縣的飛鳥地方，文化史上稱為飛鳥時代。此一時代的中心人物是聖德太子，此一時代的中心文化是佛教文化。聖德太子雖於當時中國大陸的各種學問，佛、儒、道、法與經籍史籍，無所不通，但他專注於佛教文化的推展，卻是事實。所以，當時的日本，是以佛教文化而放出燦爛的飛鳥文化。

飛鳥時代的佛教事業非常之多，現舉其重要者介紹如下：

- （一）創建寺院：聖德太子建有在大和地方的法隆學問寺、中宮尼寺、橘尼寺、池後尼寺、葛城尼寺，以及攝津的四天王寺、山城的蜂岳寺（亦名廣隆寺），此七寺最有名。尚有蘇我馬子所建的法興寺等好幾個寺。到推古晚年時，計有寺院四十六所，僧侶三千三百八十五人。在這些寺院之中，以今之大阪的四天王寺及奈良縣的法隆學問寺最有名。四天王寺的興建緣起已如前述。法隆寺的用意在於興隆佛法。為建此寺，除了日本工匠之外，特向百濟招來寺工、瓦工、雕刻工、畫師等，大陸佛教藝術的輸入，一時達於鼎盛。其中以法隆寺的建築，日人稱為現存世界的最古木造建築物。原物係推古天皇十五年所建，但可能曾被火燒一次而於元明天皇和銅年間（西元七〇八—七一四年）重建，縱然如此，距今也有一千兩百五十多年的歷史了。
- （二）講經製疏：聖德太子深達佛理，故於推古十四年秋，受天皇之請而講《勝鬘經》三日。其次又於岡本宮講讚《法華經》，頗得天皇嘉許，而將播磨國之水田百町施太子，太子轉施法隆寺。太子說法時，於俗服之上加著袈裟，宛如沙門，而以優婆塞之身分自居。唯僅以三日的時間，講完《勝鬘經》，其簡略可知。太子選擇《勝鬘經》，是因此經是敘述一位皈依釋尊的女性菩薩勝鬘夫人；推古天皇為女性，日本開

國神話中的天照大神，也是女性的太陽神，此可謂觀機逗教之舉。至於《法華經》，乃為中國佛教家譽為經中之王的一部重要經典，會三歸一，暢佛陀的本懷，示佛教的極致。中國的天臺智者大師，也正好活動在這個時代，此真所謂：「東海有聖人出也，此心同此理同；西海有聖人出也，此心同此理同。」

聖德太子不但講經，並且為經製疏。他作有《法華義疏》四卷、《勝鬘疏》一卷、《維摩義疏》二卷，合稱謂《上宮御製疏》。此為日本最早的佛教著述，其中的太子親筆草本《法華義疏》四卷，現仍存於日本的皇宮，珍為傳國之寶。

- (三) 對外交通：推古之世，太子的政治建設是在休養生息的原則下完成的，對內對外，皆不主張用兵。尤其對外政策，願以不亢不卑的對等地位，與中國接觸，並盡量吸收中國的文化，以助長日本的進步。從中日交通史上看，推古之世，遣使入隋，先後計有四次：初次是隋文帝開皇二十年，即推古八年；第二次為隋煬帝大業三年，即推古十五年；第三次為大業四年；第四次為大業十年。第一次在日史無記載，而見於中國的《隋書·倭國傳》。自第二次起，日本派遣了大批通曉中國文化的學者來中國留學，例如《隋書·倭國傳》中說：「大業三年，其王多利思北孤（案：即是推古天皇）

遣使朝貢，使者卅：『聞西海菩薩天子，重興佛法，故遣使朝拜，兼沙門數十人來學佛法。』」這就是使臣小野妹子及其所帶的一批人員。其中有名的有八人：倭灌直福音、奈羅譯語惠明、高向漢人玄理、新漢人大國、學問僧新漢人日文、南淵漢人請安、志賀漢人惠隱、新漢人廣齊。這些人名的頭上兩字如奈羅、高向、南淵、志賀，都是地名，漢人是指研究漢學的人，下面兩字才是名字。他們到了中國，留學時間極長，都在十五年至三十二年之間。直至唐有

天下，他們才回日本，將其所學，建設日本。比如學問僧日文，大化革新時被任命為國博士，且舉為僧官的十師之一。

當然，除了遣使入隋之外，對於朝鮮半島的往還，更加密切，故有惠慈、惠聰、惠觀、觀勒、曇徵等沙門，先後自半島赴日，傳播佛法。因此，又藉這些朝鮮半島的沙門為媒介，將盛行於中國南北各地的佛教及其他文化如天文、地理、方術、曆書，介紹到了日本。試看聖德太子在未遣使入唐之時，所講所疏的三部佛經，《勝鬘經》是劉宋文帝元嘉十二年（西元四三五年）自印度到江南揚都的求那跋陀羅，譯於丹陽，《法華經》及《維摩經》二經，是姚秦弘始三年（西元四〇一年）到長安的鳩摩羅什所譯。《勝鬘經》出於南方，《法華經》、《維摩經》出於北方。以此可見，到了飛鳥時代，盛行於中國南北朝時代的佛典，日本都已由朝鮮半島輸入了日本。不過，尚有一個事實，我們切不要忽略了，那就是直接由中國大陸移民而去的中國人，也是主要的文化使者。

僧官及僧尼令

由於政府提倡佛教的信仰，寺院及僧尼數目日增。推古天皇三十二年（西元六二四年），已有寺院四十六座，僧八百十六人，尼五百六十九人。天武天皇九年（西元六八一年）之勅中，有「京內二十四寺」之語，以此可以推知飛鳥京都的佛教盛況。持統天皇四年（西元六九〇年），於七大寺作夏安居的僧數，竟達三千三百六十三人。

僧尼人數激增的結果，必有流弊發生，是以在推古三十二年，開始設立僧官制度。僧官分為僧正、僧都、法頭的三等。迄大化革新之際（西元六四五—六四九年），又選十師任命為僧官。於天武天皇二年（西元六七四年），又有三綱之施設，即以僧正、僧都、律師，稱為三個僧綱。養老六年（西元七二二年）以後，置僧綱所於藥師寺。各寺亦設三綱，即為寺主、上座、都維那。僧尼本有戒律管理，但到養老年間，朝廷所頒的養老律令之中，即有專門為僧

尼而制的二十七條，稱為僧尼令，將僧尼納入政府法令的管束之下。它的隸屬系統，由上至下是：治部省→玄蕃寮→僧綱→三綱→僧尼。

初期佛教的思想

我們在未結束本章之前，應瞭解一下初期的日本佛教，其思想狀態究竟如何？

此所謂初期，是指奈良時代以前的飛鳥時代。

由於日本早期已有他們自己的風俗習慣及神祇的信仰，所以，佛教雖為日本接受，卻已和印度及中國所行者略有不同，此即日本化的佛教或佛教化的日本之特色，此與以後的發展頗有關係。

聖德太子深信佛法，但他卻於推古十五年，頒發祭祀神祇之詔；信佛崇佛，仍不廢日本古來的諸神崇拜。太子親率群臣，祭祀諸神，以作國民的示範。此在日本學者，以為是獨立性的文化自主的表現，為適應當時民間的要求而行的權巧方便。直至日蓮宗興起，也將天照大神列為禮敬對象之一。

由於祀神的舊習俗，初期的日本佛教，特重功德之祈禱，史家稱之為祈禱佛教。

物部氏滅亡之後，蘇我氏在政治上的勢力很大，待蘇我氏滅後，由孝德天皇即位（西元六四五年），繼聖德太子的餘緒而革新政治，稱為大化（年號）革新。在佛教方面，自推古十四年以來，規定各寺於每年四月八日及七月十五日設齋會，即是浴佛會及盂蘭盆會，這種儀禮的形式，迄今仍在盛行。

當時盛行的佛經有《金光明經》、《法華經》、《仁王般若經》、《金剛經》、《藥師經》、《觀音經》等，他們不求明白經

義，只期藉咒願之力而延長壽命、消災、癒病、祈雨、護國，他們仍以求神的心情奉佛，祈得現實生活的平安與如意。

其對淨土之信仰，也有可述者，古代日本對於墓窟的建築，非常講究。由古墓的發掘，見其凡為人間的生活所需之衣食器物，墓中一應俱全，尚有家畜、家禽及僕從奴婢的土製偶像，此係認為墓窟即是死人的國度。但至大化革新之際，鼓勵薄葬，代之而起的是沙門道昭隨佛教的輸入而帶去的火葬法。此時佛教的淨土思想，已為日本人所接受，取代了墓窟思想。在日本人看淨土，乃墓窟世界的昇華。接著，為求冥福，乃改原先的建墓思想而為熱烈地建築佛教的寺院。他們的建寺心理，有同中國人的修建宗祠。例如推古天皇二年，諸臣連（官階）等，各為酬報君親之恩而建佛舍，又如葛城氏的葛城寺、秦氏的廣隆寺、藤原氏的山階寺（即興福寺）、紀氏的紀寺，都可說明這一傾向。故而直到近世，日本之信佛與奉神，並行而不衝突，寺院及神社，也互通聲氣。日本佛教史上之有僧兵、一揆（匪類）之戰禍殺伐，皆為其他佛教地區之所絕無。原因在於日本初期的佛教思想之中，即混有日本神道教的成分了。

由於信仰佛教而著重現實生活的祈禱，故至文武天皇時代（西元六九七—七〇七年），有一位叫作役君小角的人物出現，這是一個道教化的佛教人物，他能役使鬼神，為之採薪汲水，若不用命，即以咒術縛之。他誦的有密教所傳的〈孔雀明王經神咒〉，他雖與道教關係密切，後世稱之為「修驗道」或山岳宗教的鼻祖，將之列為日本密教的一個旁支。

第二章 奈良時代的佛教

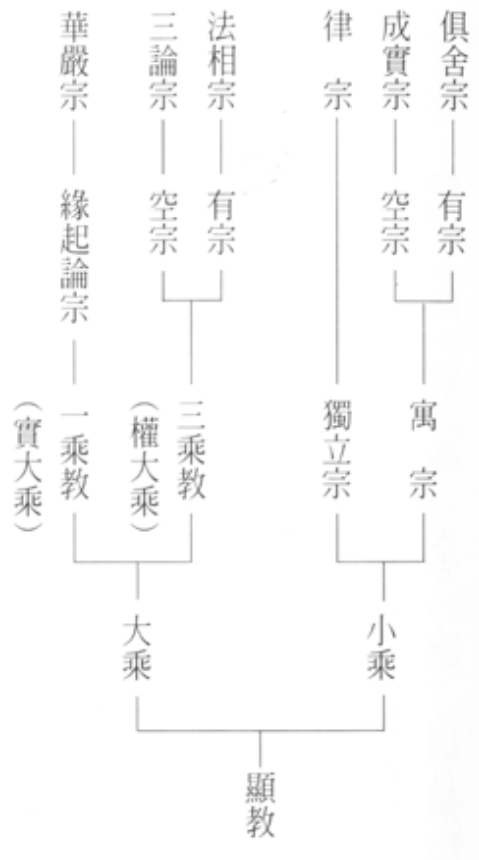
第一節 古京六宗

何謂古京六宗

所謂古京，乃後世史家為了便利稱呼，故以古京平城京與新京平安京，兩相對立。奈良時代定都於平城京，後人稱為古京。奈良時代的佛教，主要宗派的建立，共有六家，所以稱為古京六宗。

所謂六宗，即是：三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、律宗、華嚴宗。其實，成實及俱舍兩個小乘宗，是附屬於三論及法相兩個大乘宗而輸入，後來也無何發展，故被稱為「寓宗」。以此六宗而對後起於新京的天臺及真言兩宗，便可顯出全部日本佛教的源頭，再加上禪宗，取自中國佛教的財富，均盡於此了。

現將日人橋川正所著《概說日本佛教史》第四章，所列古京六宗的一表，抄下參考。（表見下頁）此表所標大小權實的立論，是根據凝然大德（四條天皇仁治元年至後醍醐天皇元亨元年）《八宗綱要》的觀點。凝然是華嚴宗的人，所以這是賢首教的判教法。



三論宗

日本的三論宗，最初是由高句麗沙門惠觀，於推古天皇三十三年傳入。此人曾來中國，親近嘉祥寺的吉藏大師，學習三論宗。後奉高句麗王之命，派到日本，住元興寺盛弘三論。於大化二年（西元六四六年），奉勅在宮中講三論；並創建井上寺於後河內。門下俊才頗多，著名者有福亮、慧輪、慧師、智藏、僧旻等人。實則於推古十年去日本的百濟沙門觀勒，也是三論法匠，但他未事弘通，所以日本以惠觀為三論宗初祖。

惠觀門下的福亮，祖籍中國江南，是歸化了日本的出家人。他學三論，兼通法相，又到中國研究三論奧義。返日之後，住元興

寺，任僧正。大化元年被選為僧官，成為十師之一。

此後，智藏與道慈，也入唐學三論。智藏本是福亮的俗家兒子，於天智天皇時代（西元六六二—六七一年）入唐，依吉藏大師學。持統天皇之世（西元六八七—六九六年）返日，住法隆寺，宣講三論，為三論宗的第二傳。

道慈是智藏的弟子，於大寶元年（則天武后大足元年，西元七〇一年）入唐，通學六宗，但以三論的根底而師事吉藏之法孫元康。養老二年（唐玄宗開元六年，西元七一八年）返日住大安寺，為三論宗第三傳。此人風格清高，長屋王（高市皇子的長子）招赴詩宴，他固辭不往，並謂：「僧既方外之身，何煩入宮赴宴。」他頗不滿當時僧風，著有《愚志》一卷，惜已不傳。

智藏門下尚有智光及禮光二人，頗崇西方淨土，同住元興寺。智光的著述很多，除了現存的《淨名玄論略述》四卷及《般若心經述義》一卷之外，尚有已失傳的《大般若經疏》二十卷、《法華玄述記》五卷、《淨土論釋》五卷、《盂蘭盆經疏》、《中觀疏記》等。所以這是一位奈良時代有名的三論學者。

道慈之後，尚有善議、安澄、勒操等次第相傳。智光之後，則有靈叡及藥寶、願曉等，燈燈互傳。前者稱為大安寺流，後者稱為元興寺流。

從大體上說，奈良時代以前，是以三論宗為佛教義學的主流。進入奈良時代，則為法相宗的全盛時期。至奈良末葉，三論宗已非常衰微了。

法相宗

法相宗的傳日，是由入唐留學於玄奘門下的道昭之功。當時玄奘自印度及西域諸國遊歷歸來，德望重於一時，門弟三千，七十賢士，上足四人。玄奘所傳唯識法相，乃當時最新的佛教思想。道昭

於孝德天皇白雉四年（唐高宗永徽四年，西元六五三年）入唐之際，正逢其盛。但是，道昭非僅一介義學沙門而已，他約於齊明天皇七年（西元六六一年）歸日之後，建禪院於元興寺之東南而住，收藏了許多經論。同時盡力於社會公益事業，周遊全境，於路旁穿井，於河口設船及造橋。文武天皇四年（西元六七六年）三月，世壽七十二歲示寂，是為法相宗初傳。

法相宗的二傳是智通及智達，於齊明天皇四年（西元六五八年）奉勅入唐，與道昭同學於玄奘門下，又學於窺基座下。智通返日後，於大和國創觀音寺，盛弘法相。

智通入唐後的四十五年，又有智鳳、智鸞、智雄，於大寶三年（西元七〇四年）奉勅入唐，師事中國相宗的三祖樸陽智周，合此三人為法相宗的第三傳。

智鳳門下出有一位智德兼備的大弟子義淵，他創有龍蓋、龍門、龍福、龍泉、龍象等五寺。大寶三年任僧正，被尊為一代耆宿。聖武天皇因尊其學德，乃賜姓岡連，而改其原有俗姓的市往氏，並以其俗家兄弟承傳此姓。

義淵門下龍象崢嶸，其中以玄昉、行基、良敏、宣教、行達、隆尊、良辨等最為有名，世稱為淵門七上足。若以三論宗的道慈列入，則為八上足，因為道慈亦嘗學法相於義淵座下。

玄昉於養老元年（唐玄宗開元五年，西元七一七年）入唐，也學法相於智周之門。唐玄宗深愛其才，准三品位，賜紫袈裟。於天平七年（西元七三五年）歸日，攜回經論五千餘卷，藏於興福寺。是為法相宗的第四傳。

以上法相宗共分四次傳日，初、二兩次，稱為南寺傳，即是元興寺傳，亦稱為飛鳥傳；三、四兩次，稱為北寺傳，即是興福寺傳，又稱為御笠傳。考察其源頭，南寺傳是受學於玄奘，北寺傳則汲流自智周，故其思想有所出入。但在南北兩寺之間，另有一派的相宗傳承，即是藥師寺、東大寺、西大寺。

奈良時代的相宗著名學者，有很多。行基門下出有法海、行信、勝虞。勝虞門下出有源仁、慈寶、泰演、守印、護命等人。玄昉門下出有慈訓、善珠、行賀、常騰等人。除此兩人之門，義淵之下的另外高弟所傳者，亦出有神叡、玄賓、賢憬、修圓、德一等人。可見奈良時代的相宗學者，幾已為北寺派所包辦了。

尚有可述者，以上各人之中，以護命及善珠二人的著作最多。神叡則與三論宗的道慈，並稱為教界的二大人物。護命及德一兩人，又是與天臺宗最澄論戰的兩大論敵。總之，法相宗在奈良時代，人才輩出，形成了當時佛教思想的最大主流。

成實宗及俱舍宗

成實宗是依《成實論》而得名，它在日本未嘗獨立成派，而是附屬於三論宗下的。天武天皇時代（西元六七三—六八五年），百濟沙門道藏，造有《成實論疏》十六卷。凝然之時（西元一二四〇—一三二一年），尚見到此書，但在日本史上，專門學成實的人，實在太少了。往往是由三論學者附帶研究的。

俱舍宗何時輸日，不得確知，大概是隨同著法相宗的道昭返日而附帶了去的。但是俱舍要比成實的情況較好，例如護命及明詮，都是俱舍學者。尤其護命，他承新羅的智平之說，主張「有為法體不生滅」之義，而與其他各人所主張的「有為法體生滅」之說相異。俱舍雖為法相的寓宗，但它卻被視為佛教的基礎學問，學習的人故亦較多。古來以東大寺為俱舍宗的根本道場。

華嚴宗及律宗

華嚴宗初傳日本，是在聖武天皇天平八年（唐玄宗開元二十四年，西元七三六年），由唐僧道璿首先帶去了華嚴章疏，但他並未

弘揚。當時有良辨，曾受道璿之教，至天平十二年十月，良辨始請了一位來自新羅的審祥法師，開講晉譯的《六十華嚴》。他曾入唐親從法藏大師受學，故係根據法藏所著的《探玄記》，連續講了三年，並集京師大德十六人為其聽眾。因此，日本即以審祥為華嚴初祖，良辨為二祖。

良辨門下出有實忠、安寬、鏡忍等，而以實忠為三祖，等定為四祖。聖武天皇天平二十一年，勅諸寺講說經論之際，因以《華嚴經》為本，並勅東大寺為華嚴本寺而稱為華嚴寺。聖武天皇極重華嚴，乃以華嚴思想而實現其政教一致的理想。故而華嚴宗在當時，已有帝王宗教之地位。

一般均以唐僧鑑真赴日，為日本律宗之始，實則前述之善信尼，嘗赴百濟受戒；推古天皇之世，亦有百濟律師抵日。天武天皇時代，更有沙門道光，奉勅入唐學習律藏，返日後奉勅作有《四分律抄撰錄文》一卷。天平八年，道璿至日，亦攜有律宗章疏，並在其駐錫的大安寺，講《行事鈔》，這是戒律思想的顯著流佈。道璿門下的善俊，也是明律之名匠。不過，到此為止，雖有戒律之講學，卻尚未能設置戒壇，未能如法如律以三師七證正式受具足戒。結界、登壇、受具的傳戒大法，則有待鑑真律師的努力。

鑑真律師

鑑真律師是揚州江陽縣人，十四歲時隨父入大雲寺，見佛像，受感動而求父親許他出家。唐中宗神龍元年（西元七〇五年），依道岸律師受菩薩戒，景龍元年（西元七〇七年）至長安。次年，受具足戒於西京的實際寺。嗣後即巡遊兩京，究學三藏。回到揚州，開始弘律，聲動江淮之間。唐玄宗開元二十一年（西元七三三年），道岸的傳人義威律師入寂後，他即以四十六歲的盛年，被許為天下授戒大師。據其弟子思託的《唐大和尚東征傳》載，當時的鑑真，已前後講大律及疏四十遍、律抄七十遍、輕重儀十遍、羯磨疏十遍。

正在講律傳戒期間，又興建寺院僧舍，供僧十萬眾，造像不知其數。

到了五十五歲那年，發起赴日之願。係由於當時隨使來華的兩位日僧，榮叡及普遍，懇請他「東遊興化」。他問眾中何人願去？眾人默然。且有他的大弟子祥彥，力持反對意見，認為大海難渡，去者「百無一至，性命難存」。於是，鑑真拍案而稱：「是為法事，何惜生命，諸人不去，唯我即去。」祥彥聽了也說：「大和尚若去，彥亦隨去。」因此，紛紛表示相同意願者，共二十一人。

可是，要去日本，真不容易，先後六次，歷十一年，五次失敗，第六次才如願以償。前五次不是被官方發覺，阻留不放，便是在海中遇風，船破折回。其中最艱難的是第五次，那是唐玄宗天寶七年（西元七四八年）乘船被漂至海南島的南端登陸，再由廣西、廣東一路傳戒向北。可是，由於旅途勞頓以及水土不服，為他而滯留中國多年的日僧榮叡，病死在梧州；常隨弟子祥彥，也病死在吉州的船上；他自己在韶州，因瘴患眼疾，而被一個外國庸醫，誤治成雙目失明。在他整個赴日的行程之中，總計有三十六個比丘先後死亡，道俗二百多人中途退出，唯有另一日僧普遍及鑑真的弟子思託，自始至終，追隨著他而同到日本。

唐玄宗天寶十二年，第六次出發，仍係隨著日本遣唐使返航日本而偷渡出境，經過三十四天海程，終於十二月二十日到達日本的鹿兒島南端。這次隨同鑑真赴日的，尚有他的親信弟子二十三人，中有智首等三位女尼，及三位胡僧。他也帶去了大批的法物，其中有佛肉舍利三千粒、佛像一批、金字《華嚴經》八十卷、《大佛名經》十六卷、金字《大品經》一部、《大集經》一部、南本《涅槃經》四十卷、《四分律》六十卷、法礪的《四分疏》五本各十卷、光統的《四分疏》百二十紙、《鏡中記》二本、智首的《菩薩戒》五卷、靈溪釋子的《菩薩戒疏》二卷、定賓的《飾宗義記》九卷及《補飾宗記》一卷、《戒疏》二本各一卷、觀音寺高律師的《義記》二本十卷、南山的《含註戒本》一卷及《疏》、《行事鈔》五本、《羯磨疏》等二本、懷素的《戒本疏》四卷、大覺的《批記》十四卷、《音訓》二本、《比丘尼傳》二本四卷、玄奘的真本《大

唐西域記》一本十二卷、南山的《關中創開戒壇圖經》一卷、《次第禪門》十一卷、天臺的《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》各十卷、《四教儀》十二卷、《行法華懺法》一卷、《小止觀》一卷、《六妙門》一卷、《明了論》一卷，以及王右軍的真蹟行書一帖、王獻之真蹟行書三帖等。

開壇傳戒

鑑真律師到日本時，已六十六歲了，但他在日本所受的殊榮，也是空前的。可以說他是受到日本朝野舉國的歡迎和崇仰。他在至日後的第二年二月一日到了難波（今之大阪）港，唐僧崇道等已在恭迎。第三天，大納言正二位藤原朝臣仲麻呂，遣使奉迎；親來拜謁的日本高僧有三十多位。二月四日，入京都，聖武天皇派正四位上安宿王，親到羅城門外慰迎，安置於東大寺。二月五日，日本宰相、右大臣、大納言以下高官百餘人，親來禮拜問訊。並由天皇派遣剛由中國歸國不久的遣唐使吉備朝臣真備為勅使，傳達天皇口詔：「大德和尚，遠涉滄波，來投此國，誠副朕意，喜慰無喻。朕造此東大寺經十餘年，欲立戒壇，傳授戒律，自有此心，日夜未忘。今諸大德遠來傳戒，冥契朕意。自今以後，授戒傳律，一任大和尚。」過了幾天，聖武天皇又封鑑真為傳燈大法師。

聖武天皇於唐天寶八年讓位，成為上皇，自稱沙彌勝滿。於天寶十三年（西元七五四年），日本孝謙女皇天平勝寶六年四月，在東大寺大佛殿前建立日本的第一座戒壇。登壇受戒的第一個人，即是聖武上皇，接著皇后、皇太子等求受菩薩戒者四百四十餘人，捨舊所受戒而再稟具的亦八十餘人。此後即於大佛殿之西，設戒壇院，重疊三層，以表菩薩的三聚淨戒。

考察鑑真所傳的戒律思想，他是站在《四分律》分通大乘的立場，兼弘南山道宣及相部法礪的二家律學。自此，日本除東大寺外，尚於西國觀音寺（太宰府）及東國藥師寺（下野），各設戒壇一座，合稱為天下三戒壇，舉行傳戒。唯其東大寺准「中國」（佛

法盛行地）方式，以十師傳授，觀音寺則准邊地（佛法微弱區）授戒法，以五人僧傳授。

鑑真律師在日本弘律十年之後，即於天平寶字七年（西元七六三年）五月，以七十七歲高齡示寂。初五年住東大寺，後五年住於他自建的唐招提寺。他也精通醫藥，故對日本醫藥知識的貢獻亦至大。鑑真赴日之際，正是華嚴宗在奈良盛大之世。華嚴開啟理想之境域，戒律指導生活之規範，相得益彰。

第二節 東大寺與國分寺

聖武天皇與東大寺

聖武天皇是一位虔誠的佛教徒，熱心於佛教事業之推展，並以佛教思想來建設他的國政。當他即位之時，度僧三千，並請六百僧人於宮中轉讀《大般若經》。基於佛教慈悲精神而行大赦，禁屠宰、免稅、施藥、施米，以利眾生。

東大寺之建造，先後費時達十年，自天平十五年，勅諸國募化，為大殿奠基，至天平勝寶四年，始行落成。聖武上皇親率孝謙天皇及文武百官，蒞寺為大佛開光，請自天竺來的婆羅門僧正菩提遷那為導師，道璿為咒願師。此次法會之盛大，佛法東渡以來，前所未有。

東大寺的偉大處，是在建築工程之壯麗。大佛殿的規模，重疊四層，四面各十一間（兩柱之間的間隔），建坪一千三百五十坪，高十五丈六尺。南中門外，尚有兩座高三十二丈的七層塔婆，東西對峙。再看殿內的佛像，本尊毘盧遮那銅像，曾經八度改鑄始完成，像高五丈三尺五寸，鎔銅七十三萬九千五百六十一斤，鍊金一萬四百三十六兩。脇侍為各高三丈的二臂如意輪觀音坐像及二臂虛空藏菩薩坐像，分列本尊的東西兩側。此寺被稱為四聖建立，那就

是由於聖武天皇的心願，行基菩薩的勸化，良辨為之開基，菩提遷那為其導師。

東大寺與國分寺

考察聖武天皇創建東大寺的用心，實為受華嚴思想的啟示，以此作為其理想政治的象徵。他以東大寺為日本帝國的中心道場，令諸封國各建國分寺，為此中心的附屬。

華嚴教系的《梵網經》（《大正藏》二四．九九七頁下）中說：「我今盧舍那，方坐蓮華臺；周匝千華上，復現千釋迦；一華百億國，一國一釋迦。」盧舍那佛即是毘盧遮那佛的同名異譯，他是本尊，釋迦是本尊的化身，化身屬於本尊。因此，聖武天皇以東大寺象徵國都，以東大寺的本尊象徵天皇；以國分寺象徵諸國，以國分寺的釋迦象徵各國的國司；以百億釋迦象徵各國的人民。因此，可用一表對照說明：



講到國分寺的出現，先要介紹《金光明經》。自從天武、持統、文武天皇等歷朝以來，盛講之《金光明經》，為西涼曇無讖的四卷譯本，至聖武天皇時則用唐義淨的十卷譯本，叫作《金光明最勝王經》。聖武天皇神龜五年（西元七二八年），書寫金字《金光明最勝王經》六十四部，每國頒一部，並令轉誦，祈禱國家之平安。這是開創國分寺的預備工作之第一步。

天平九年，全國天花流行，為求禳災，為求福國利民，令各國各造釋迦丈六像一尊，並寫《大般若經》一部，這是第二步。

天平十年，令各國各造金光明四天王護國寺（僧寺）及法華滅罪寺（尼寺）一座，各寫《金光明最勝王經》及《法華經》一部，

分置僧尼二寺，並令各造七重塔一座，安置天皇所頒的金字《金光明最勝王經》。至天平十三年，便詔以僧尼二寺而建立國分寺。僧寺住二十人，封給五十戶，施水田十町（每町約為九千九百一十八平方公尺）；尼寺住十人，施水田十町。僧尼每月八日必須誦《金光明最勝王經》，每半月行誦戒羯磨，每月六齋日，禁止國人漁獵屠宰。於是，完成了佛化政治的理想。

思想源流

東大寺及國分寺的模式，乃是來自中國。推古之後，日本渴慕並移植學習中國文化制度，不遺餘力，佛法則是其最大的一環。隋唐時代的中國，佛教發展，如日中天，寺院之建築，亦極輝煌。現在列舉數端如下：

- （一）隋文帝仁壽元年（西元六〇一年），雍州以下三十州，各建塔以分置舍利（《廣弘明集》）。
- （二）則天武后天授元年（西元六九〇年），武后詔於東西兩京及天下諸州，各建大雲寺一座（《唐會要》、《資治通鑑》）。此乃根據《大雲經》的經名為寺名。聖武天皇則亦以《金光明經》護國及《法華經》滅罪為寺號。
- （三）唐中宗神龍元年（西元七〇五年），於諸州置佛道二教寺觀各一，佛教為中興寺，道教為中興觀。同三年，改中興之名為龍興（《舊唐書·中宗本紀》）。
- （四）唐玄宗開元二十一年（西元七三三年），令天下州郡，各建一大寺，號龍興寺及開元寺，並將武后時的大雲寺改為開元寺（《佛祖統紀》、《釋氏稽古略》）。

可見，聖武天皇的國分寺，淵源於隋唐，而非別出心裁。再說大佛像的鑄造，也是學自中國的風尚。例如唐高宗自咸亨三年（西元六七二年）開始，歷時三年多，在東都洛陽之龍門，造立了一尊盧舍那佛石像，身高八十五尺，脇侍二菩薩像，亦高七十尺。此後，又有則天武后，於久視元年（西元七〇〇年）發願在洛陽北邙山的白司坂，造大銅像。中宗神龍之初，加以修繕，而告竣工。

第三節 奈良佛教的文化及其利弊

慈善事業

奈良佛教的可貴處很多，慈善則是其一。於元正天皇養老七年（西元七二三年），在興福寺內設施藥院及悲田院。這要追溯到聖德太子的福田事業，他曾於四天王護國寺設置敬田、悲田、療病、施藥等四院。敬田是寺院的三寶部分，即是人民皈依三寶的道場；悲田是貧窮孤獨者的救濟所，為養老院及孤兒院的性質；療病及施藥，是公共衛生保健設施。聖德太子除令人民篤敬三寶之外，並設悲田、療病、施藥之三院，以立國家之大基。由此發展而有了奈良時代的慈善事業。

天平二年（西元七三〇年）四月，聖武天皇的光明皇后，將她宮職的經費，節省下來，設置施藥院，又置悲田院以濟貧病之輩。被皇后親身洗滌療養的癩病患者，亦達千人之眾。這種慈愛精神，史家傳為美談。她的女兒孝謙天皇，也繼母后遺志，於天平寶字元年，為了救濟貧病之徒，以墾田一百町，永遠撥給興福寺的施藥院。

同時，自飛鳥時代以來，佛教沙門，多精醫術。例如：法蓮以醫道濟民而於養老五年接受褒獎；鑑真律師亦精醫藥，雖已雙目失明，仍以鼻嗅辨別藥種，而為日本漢醫仰為其祖。聖武天皇臨崩之

際，受詔入內寢的看病禪師，達一百二十六人。佛教重視醫藥，乃基於當時盛行《梵網經》中所說：「看病福田，第一福田」而來。

一般的公益事業

從事公益事業者，有三位代表人物。一是法相宗的道昭，他巡錫全國，在人多之處及交通要道之旁，穿了很多井，造了很多橋。

另一位是行基菩薩，他和他的弟子，比道昭做的公益事業更多。遊行全國，造橋築堤，修路架屋，開發水利，而且工程浩大，非同小可。例如：木津川的泉大橋，淀川的山崎橋。又於攝津都西郡的比賣島崛川，開了一條長六百丈，廣八十丈，深六丈五尺的大港。又設布施屋於各交通要口，供給沒有川資的旅人住宿。行基的事業，實在感人，在他一生中，除了公益事業，尚設立道場四十九所。

還有一位是和氣法均尼，她是和氣清麻呂之姊，俗名廣蟲。當時孝謙天皇因沙門道鏡事件而出家為尼，廣蟲侍伴孝謙天皇出家，法名叫作法均。她也做了好多感人的事。天平寶字年間，有藤原仲麻呂（惠美押勝）之亂，平定之後，其黨徒三百七十五人，當處斬刑，由於法均尼向天皇乞諫而減處流刑。亂後天下發生大饑饉，人民多有將幼兒拋棄而不能顧的，法均尼派人收養者，達八十三個。

教育的普及

談到教育，又要說到聖德太子，他以法隆寺為研究佛法的學問寺，即是寺院中的教育機構。日本的學校教育，實即以此為發源。推古天皇十六年，隨使臣小野妹子來華者之中，即有四位學問僧及四個學生。其中的學問僧日文及高向玄理，到了大化革新時，被任為國博士；另一學問僧請安，返日之後，則成為中大兄皇子（即後

來的天智天皇）的老師，教授周公、孔子之教。可見當時的學問僧，乃是通內典與外學的。

根據佛教思想而發展教育的人，則為吉備真備。他於靈龜二年（唐玄宗開元四年，西元七一六年）入唐留學，天平七年（西元七三五年）返日。他是大政治家，也是大教育家，甚至有人說他是日本的倉頡；日文由他發明的傳說，固不足採信，但他設立教授內學及外典的「二教院」，雖是由推古時代的學問寺發展而來，卻將日本的學校教育，又向前推進了一步。

另有一位大納言石上宅嗣，他於寶龜十一年（西元七八〇年）出家，法名梵行，拾其舊宅為阿闍寺。在此寺之一隅，別設芸亭院，陳列內外典的各種圖書，公開由人閱覽。此乃是以佛教為中心的日本第一所公共圖書館。

可惜，以上的二教院及芸亭院的遺跡，今已不明其所了！

文學與美術

此時的日本文學，是以漢文學為主，以漢詩為盛。由於聖武天皇的提倡獎勵漢文學，例如：他親自抄錄隋唐人的作品中，又多係佛教文學——王維居士的詩，真觀法師的頌、詩、讚、奉請文，釋靈實的讚、雜文、祭文，釋僧亮的詩等。所以日本在此期間的佛教詩歌，也有不少，例如：作於天平勝寶年間的《佛足石歌》最最有名，共有二十一首。又如：智藏、辨正、道慈、道融等四人的詩，則彙於詩集《懷風藻》中，尤以道慈最為能手。

再說美術，當聖德太子薨後，其妃橘大郎女，為追懷太子而刺繡帷帳兩幅，描寫太子所期往生的佛國淨土的情形，後世稱此為天壽國繡帳，或稱為天壽國曼荼羅。這是合刺繡與繪畫為一的佛教美術。

由於中國美術品及美術家的不斷輸入，奈良時代的日本美術，較前代已有長足的進步。在雕刻方面，以東大寺法華堂的日光、月光二菩薩像，以及同寺戒壇院的四天王像，最為有名。在繪畫方面，則以藥師寺所傳的吉祥天女圖，最為有名。

政教混同的弊端

所謂奈良文化，其最大的功勞者乃是聖武天皇。他以保護佛教作為推行政治的建設，所以有天平文化之盛。但是，聖武天皇的目的，是在政教合一，故他讓位之時，即自號為沙彌。此後他的女兒孝謙天皇，也出了家。其經過是這樣的：天平寶字二年，孝謙讓位，淳仁即位。至五年，孝謙的寵臣藤原仲麻呂，企圖控制天皇及上皇，逼孝謙上皇及淳仁天皇，以臨時行幸之名，遷都至藤原仲麻呂所經營的近江保良宮。適孝謙上皇得病，詔沙門道鏡前去診病，奇驗，因得上皇的信任，自由出入宮廷。仲麻呂見勢，遂覺地位不保，而向上皇奏訴道鏡懷有野心，上皇聞之大怒，而還平城京的法華寺出家，法號法基尼。仲麻呂知道大勢已去，便於寶字八年（西元七六四年），起兵作亂，被稱為惠美押勝之亂。亂平，上皇重祚，即是稱德天皇。有了出家天皇，即起用出家的道鏡為太政大臣禪師，次年又授道鏡法王之位。同時起用沙門基真為法參議大律師，圓興為法臣。稱德天皇第三年，又為道鏡置法王宮職，行使任命大夫以下的官職之權，並用法王宮職之印。法王的供養，同於天皇。最後，道鏡竟起窺得皇位之念。稱德天皇第六年駕崩之後，道鏡終於失敗。一時政治混亂之極，故被日本史家詬病不已。

寫經佛教

日本與中國，同文同種，他們的片假名，是採用正楷漢字的邊旁組成，他們的平假名是採用草書漢字的邊旁組成。他們初有文化，均用漢文，因此，佛教由中國輸入，便省了譯經的工作。佛教

從印度傳到中國，不知耗費了多少人的智力精力，用在譯經上面。日本得天之厚，不必譯經，便將精神致力於寫經上面。由於大乘各經，多鼓勵讀誦、書寫、供養的功德。在印刷術尚未發達之時，流通佛典、廣佈佛法的唯一方法，的確也靠書寫。此在奈良時代，特別隆盛。例如：大寶律令中，規定政府的中務省圖書寮，司理寫經之職。奈良時代的皇后宮職，開有寫經所。聖武天平六年，詔設寫經司，置有長官專任其職，此為寫經的黃金時代。除了政府官設的寫經事業外，尚有寺院及貴族的私設寫經所。寫經運動對於日本文化的貢獻，實在很大，唯其流於形式主義而不以經義的實踐為重，故被史家將奈良時代稱為寫經佛教。

同時，由於朝廷全力提倡佛教，佛教的運動，便集中於京都所在地。天皇遷都，著名的寺院往往也跟著遷徙。據說天武天皇九年（西元六八一年），京內寺院有二十四座，養老四年（西元七二〇年），都下有四十八寺讀《藥師經》。寺院集中於都市，固然利於發展，但也難免因此而染上了市囂的塵習，僧尼生活，易受聲色所動而趨於墮落。

第三章 平安時代的佛教

第一節 天臺宗的開創與發展

新京的氣象

奈良末葉，政治綱紀頹廢，社會秩序混亂。至延暦十三年（唐德宗貞元十年，西元七九四年），桓武天皇自古京遷都至平安（今之京都），目的是在整頓綱紀，統一民心，刷新風氣。

對於佛教政策，也與上次遷都時不同，上次遷都，把飛鳥的寺院也遷至平城，這次則首先自延曆四年起，限制建寺，禁止將土地施入寺院，禁止寺院做營利事業。並且下令，整肅僧風，矯正政教一致的弊習。如今遷移新都，規定舊京的寺院，仍當留置原地。到了新都，另外創建東西兩寺，以莊嚴國都鎮護國家。於是面目一新，教界的新人物也開始出現了。最有名的，那就是開創天臺宗的最澄，以及密宗的鼻祖空海。

最澄傳教大師

最澄是近江國（滋賀縣）人。傳說他是我國後漢孝獻帝後裔，於寶龜十年（唐代宗大曆十四年，西元七七九年）十三歲時，投大安寺行表之門出家為僧，二十歲受具足戒於東大寺。見了平城京的佛教現狀，競以虛榮為事，頗為不滿，於是發金剛不壞不退之誓願，登比叡山，隱於山林，以建立道心之宗教，以絕「服飾之好」，以斷「嗜好之欲」。

此時，天臺教的典籍，已由鑑真律師傳到了日本。最澄先學唯識章疏，入山之後，專修天臺三大部及《四教儀》等。至延曆十六年（西元七九七年），由於內供奉壽興之推奏，列最澄為內供奉之一員，以近江國的稅收，受理比叡山寺的費用。所謂內供奉，是推選十位戒律精嚴德智隆高的大德，原係供奉於宮中之內道場，又稱為十禪師。次年，於山上講《法華經》。此後講筵年年不絕。二十年，邀請六宗七大寺的諸山大德來山，開大法會，命名比叡山寺為一乘止觀院。這個法會，是智者大師的圓寂紀念日，後來永為定式而改名霜月會。二十一年，由於和氣弘世及和氣真綱兩兄弟的發起，禮請最澄出山，至高雄山寺，啟建法華三大部之講筵。講筵終期，即奉天皇下達入唐求法之詔，遂應命上表，感淚皇恩，並謂於法華之深旨尚須探求貫通，於天臺之章疏尚未得其定本。

延曆二十三年，最澄隨同遣唐使，乘船來華。他的身分是還學生，以別於留學生。留學生是長時期的學習，還學生是做短時期的

視察觀摩。另有隨行的留學生圓基及妙澄，加上一個為他擔任譯語的沙彌義真。

最澄來華，於唐德宗貞元二十年（西元八〇四年）九月一日，船到明州（浙江寧波）休息半月，即南下至臺州，訪龍興寺座主道邃，適逢開啟《摩訶止觀》等的天臺講筵，最澄即在欣喜之下，傳受了天臺法門，並得到天臺章疏二百餘部。其次又謁佛隴寺的行滿，承傳天臺教義。道邃及行滿，均係天臺六祖荊溪湛然的弟子，最澄是做了天臺七祖的傳人。

可是，最澄留華期間，雖尚不足一年，他卻除了學習天臺教，又跟國清寺的惟象傳受了密教。在越州（紹興）的龍興寺，又受善無畏及金剛智的法孫曉順阿闍梨的密法灌頂，並得經疏一百餘部。同時又在禪林寺的脩然座下，傳受了禪法心要，此可能是南宗旁出之牛頭系下的禪法。

因為當時的道邃，盛唱臺、密、禪融和之說，行滿則主張臺、禪、律並修之論。最澄受其時風影響，便在中國承傳了臺、密、禪、律的四宗大法。日本天臺宗之不同於中國的天臺，便是在其融和了這四宗的思想而成。因為最澄所傳，非僅天臺而已，此實含有綜合佛教的傾向。

天臺宗的成立

貞元二十一年（延曆二十四年）五月，最澄返日。第二年，奏准天臺法華宗為古京六宗之外的獨立宗，並與六宗的地位相等。

但是，此一新宗成立之後，南都（平城）的法相宗，即起而與之做義理之論爭。其論爭焦點，是三乘一乘權實之問題。此實繼承中國佛教之爭議的餘緒。法相宗的主將是德一，他首先作《法華新疏》以難破最澄，他以法相宗的立場，判《法華經》為權教；最澄起而反擊，判《法華經》為一乘實教。德一為此著書，約十多部，最澄反駁之著，也有八、九種。

又有一個問題，從來日本全國僧尼受戒，即以鑑真所建的天下三戒壇為準；但於最澄歸國之後，認為天下三戒壇是小乘戒，他的天臺宗為求徹底的獨立，標榜要另設大乘戒壇。這對南都六宗，當然不會同意，因而又引起一陣論戰的糾紛。故而一直等到最澄圓寂後第七日，大乘戒壇始獲准建立。

最澄以五十六歲的壯齡，寂於弘仁十三年（西元八二二年）。四十五年之後，於清和天皇貞觀八年，諡號傳教大師。此亦為日本之有大師號的嚆矢。

最澄自立大乘戒壇，主要是看不慣奈良南都佛教的腐敗。南都為都市佛教，他所建立的是山林佛教，淡泊名利。所以他有兩句名言：「衣食之中無道心，道心之中有衣食。」

最澄寂後第二年，比叡山的一乘止觀院，更名為延曆寺。寂後第六年，大乘戒壇在山上建立完成。最澄門下數百，上足弟子則有義真、定光、圓澄、圓仁等。

義真即是初以沙彌身分，隨最澄來華任其通譯的人。最澄寂後，義真為比叡山第一代座主。根據大師遺志，於山上創建戒壇院，振興大乘圓頓之菩薩戒。義真門下，則出有圓珍，後為第五代座主。

圓仁與圓珍

圓仁出於最澄之門，但他又於仁明天皇承和五年（唐文宗開成三年，西元八三八年）來華。在中國凡九年，正好趕上唐武宗會昌法難，目擊沙門還俗者約三千人，佛像、佛經，摧毀殆盡！然其在中國親近的大德之多，範圍之廣，不讓其師。他依終南山的宗叡學悉曇；從嵩山寺的全雅傳受密教儀軌及曼荼羅等；於大興善寺的元政受金剛界之大法；於青龍寺的法全傳胎藏界之大法；又就醴泉寺的宗穎學止觀法。會昌法難，圓仁險遭池魚之殃，化裝成道士身分，始逃出長安，而於承和十四年，返回日本。

圓仁返日之後，一心發展比叡山的延曆寺，先後建立總持院、定心院、法華三昧院、常行三昧院等，一時殿堂達於鼎盛。同時承最澄之遺業，推展了舍利會、天臺大師供會、不斷念佛會等的法會。貞觀六年，以七十三歲之高齡示寂。貞觀八年，被諡為慈覺大師。其門下之有名弟子，則為安慧、慧亮、長意、相應、安然，尤以安然最為著稱，深達圓密兩教之奧旨，厭離名利之爭奪。

圓仁繼定光為第三代座主，其弟子安慧為第四代座主；第五代座主，則為義真門下的圓珍。

圓珍於十五歲時投義真門下出家，三十九歲，即是文德天皇仁壽三年（西元八五三年，唐宣宗大中七年），來華遊學。他在中國的路線是從福州、臺州、越州，復經河南的洛陽而入長安。此期間，他依良塢學天臺；又從福州開元寺的般若多羅、長安大興善寺的智慧輪、青龍寺的法全等，傳受密教。特別是法全，授他兩部之大法以及抄寫的儀軌。大中十二年，返日之時，攜去典籍四百餘部達一千卷，其對文化輸日之貢獻，可謂大矣！

圓珍歸去之後，貞觀元年，受大友氏之請，住近江三井的園城寺。八年，奏准以園城寺為天臺比叡山的別院。十年，以園城寺為傳法灌頂的道場。寬平三年（西元八九一年）七十八歲入寂，至醍醐天皇延長五年（西元九二七年）諡號智證大師。

良源及其門流

圓珍以後，天臺宗的座主，約七十年間，均由圓珍的系下產生，此所謂智證門徒。圓仁系下僅保有京都之法性寺、山科之元慶寺等山外的勢力，直到良源出來，成為第十八代座主，圓仁系才又恢復到山門（比叡山）的勢力，此所謂慈覺門徒。

良源十二歲出家，二十六歲參加承平七年（西元九三七年）於興福寺召開的維摩會中，即以理辯擊敗了南都的義昭；又於應和三年（西元九六三年），在清涼殿設法華會，論破了法相宗，世稱之

謂應和宗論，於是名聲大振。至康保三年（西元九六六年），遂繼位天臺第十八代座主，僧官位次累進為大僧正。自行基以來二百二十年間，已未見有僧正的任命，故此係為良源的殊榮。

當時，比叡山因曾受火災而寺舍失修，異常荒蕪，良源悉心為之中興，重舉學事，力行法會，恢復了昔日盛世的狀態。另有自最澄以來，共有三塔或三院，即是比叡山的東西兩塔，加上橫川一塔。在此之前，由於智證門徒，力量不及，所以橫川地方景況寂寥，至良源時代，三院則達於同樣的繁盛。此真是事在人為了。

良源於寬和元年（西元九八五年）化去，享壽七十四歲。其門下之盛，堪與孔子與羅什三藏相擬，所謂門徒三千，賢士七十，四哲為最。源信、覺運、尋禪、覺超，號稱四哲。四哲之外，尚有性空、增賀、安海，亦為一時龍象。

由源信及覺運之下，分為二流。

源信隱於橫川兜率谷之惠心院，專以著述為己任。著有《一乘要決》三卷、《大乘對俱舍抄》十四卷、《妙行心要集》六卷、《往生要集》六卷等，共有七十餘部百五十卷。寬仁元年入寂，世壽七十六歲。以其學風所被，弟子們即形成一種門風，自此以下，出一學派，仰源信為創祖而稱惠心流。

覺運，常住於檀那院，大張天臺教義，著有《一實菩提偈》、《觀心念佛》、《念佛寶號》、《草木發心修行成佛記》各一卷等。他與源信雖同闡天臺，意趣則互有出入。後人以其有別，故分之為惠心流與檀那流。由此二流又各出四流，總稱為山門八流。

八流與兩流

此八流是指良源之下的系統所分出。先由惠心流出覺超，三傳出忠尋；檀那流出遍救，三傳出澄豪，兩流並行，盛極一時。

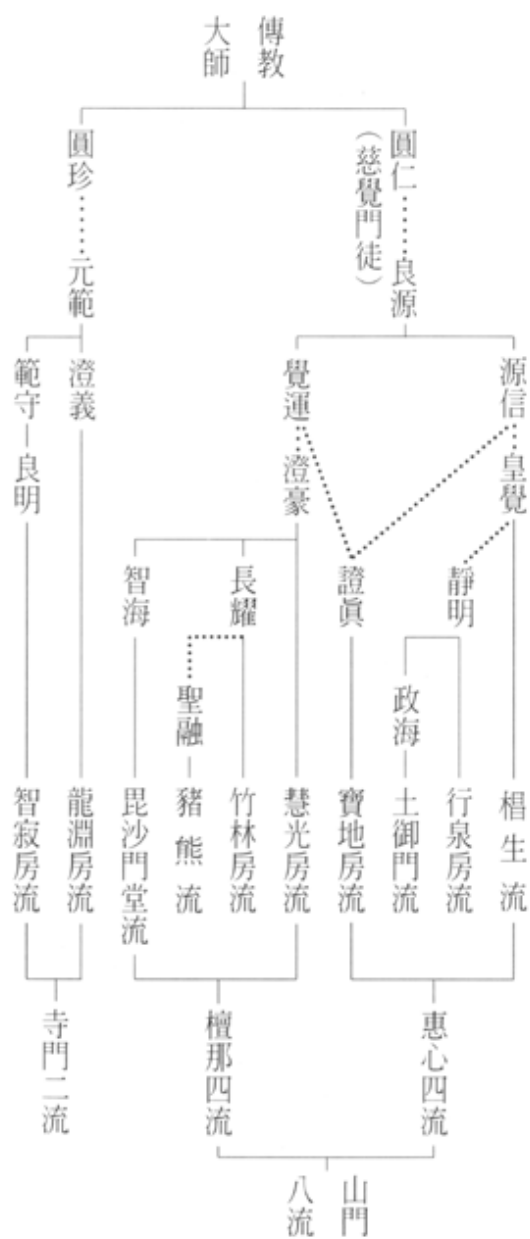
澄豪稱為慧光房流，澄豪門下頗眾，又出三流：長耀開創竹林房流（亦稱安居院流），智海開創毘沙門堂流，尚有聖融吸取竹林房流而開出豬熊流，總稱之為檀那四流。

忠尋門下的皇覺，開出生流。皇覺之後，經範源、俊範，至靜明而開出行泉房流。靜明門下出政海而開土御門流。由惠心流而兼吸檀那流的證真，復開出寶地房流。合稱之為惠心四流。

以上兩大系八支流，總名之為山門八流。

現在再說寺門二流。因在良源之後，比叡山上以慈覺門徒的勢力隆盛，智證門徒則處於劣勢，致到智證門徒的餘慶，出任第二十大座主時，受慈覺門徒的壓迫，就職僅三個月即辭退而去。餘慶受迫之後，率領智證門徒千餘人，下山移至三井的園城寺，而與山上的延曆寺對立，因此分裂為山門與寺門。自此之後，兩門之間，即屢有爭戰，互成水火。寺門派，後亦分為二流。由圓珍之門弟四傳而出千觀，經元範而出澄義及範守，範守之下的良明，則與澄義頡頑，爭辯義理。後世遂稱澄義一派為龍淵房流，良明一派為智寂房流。合稱為寺門二流。

為便於記憶，現將天臺宗的門派，列表說明如下：



臺密的發展

上面已經說到，日本的天臺宗，是承受了臺、密、禪、律四宗的思想而成。其中除發展天臺本宗的宗義之外，則以發展密教為最

可觀。因別於空海所傳的東寺密教，故稱為臺密。

臺密的主流有三個人，即是最澄、圓仁、圓珍，被分別稱為根本大師（最澄）流、慈覺大師流、智證大師流。最澄倡圓密一致說。圓仁主張圓密一致之中應有一分差別，密分理及事，圓密之關係，乃為理同而事別，也就是說，從理而言，釋迦與大日是相同的；從事而說，則有差別。臺密之大成者，乃是圓仁的弟子安然，他進一步而倡理同事勝，以為大日勝於釋迦，故不免有自失其臺教立場之嫌。

圓仁之下出良源，因其常住橫川，故稱川流。安然之下出皇慶，皇慶居於東塔南谷，故稱谷流。谷流之末，又有相實的法曼院流、良祐的三昧院流、榮西的葉上流、聖昭的穴太流。穴太流之末，又由澄豪創西山流。其以義爭而分之派別，總共有本末十三流。

第二節 真言宗的開創與發展

空海弘法大師

平安初期，日本佛教界出現了兩大彗星：一位是最澄；最澄生後七年，第二位便是空海的誕生。

空海於寶龜五年（西元七七四年），生於讚岐國造的後裔佐伯氏之家。佐伯氏這一族人，自大化革新之後，出了好幾位高僧，例如圓珍，即與空海同一血統。空海幼學《論語》、《孝經》等書，延曆十年入大學寮，修學明經道，此係儒學科目，專攻中國古聖先賢之書，但終不能使他感到滿足。於是發心皈依了三寶，並作《三教指歸》，以批判孔老釋「三教的優劣」，用述其入佛的大志。他評老莊為神仙小術，孔孟是俗塵微風。此書作於延曆十六年，當時

二十四歲。他的懷抱是「念念厭離朝市之榮華，日夕饑仰巖藪之煙霞」。欣求山林生活，與最澄相同。

空海出家，二十三歲，於東大寺受具足戒，此後即巡遊諸國，修煉苦行。他之成為密教的大師，也有其原因。他曾在佛前祈求：「吾從佛法，常求專要，三乘五乘，十二部經，心神有疑，未能取決，唯願三世，十方諸佛，示我不二。」由此而感一夢：有人指示他，《大毘盧遮那經》，便是他應所求的。遂於大和高市郡久米道場的東塔之下得到了此經，使他解決了一部分疑惑，但其仍有未足，因之發心來華，求受密法。

空海在中國

延曆二十三年，空海來華，和最澄坐的是同一艘船。先到福州長溪縣登陸，十二月下旬抵達長安，先住西明寺，再於青龍寺，遇到已有六十高齡的惠果阿闍梨。空海當時不過三十二歲，但是這位真言宗的第七代祖師，一見空海，竟如十年知交，被選為正嫡的傳人，嗣第八代祖位，號為遍照金剛。舉行灌頂大法，是在那年的六月十三至八月上旬，惠果竟於十二月十五日示寂，一如專門等待空海來傳受密法的。

空海所學者為金胎兩部，即是以金剛界開示大日如來的智德，以胎藏界宗本大日如來的理體，兩者互為表裡，此為密教教義之根源。就其教儀來說，有壇（曼荼羅）、有儀（念誦供養佛菩薩等之儀式軌則的書記文件）、有印契（以手指表徵種種之形物——法德的標幟）。密教重視教理教相之宣說，但更重視教儀的行法。稱此教儀行法的事相為之灌頂。灌頂之法，極為神聖，不得雜濫，否則傳者受者，並得重罪。此為密教之特色。

空海留華，前後三年（唐德宗貞元二十年至唐憲宗元和元年，西元八〇四—八〇六年），除了親近惠果，又在醴泉寺向闍賓僧般若及牟尼室利，學悉曇；從南天竺的婆羅門僧學梵語；韓方明授其書

法。當他回國之時，攜去經論章疏二百十六部四百六十一卷，圖像十鋪，道具九種，阿闍梨付屬物十三種。此對中日文化之交通，又是一大貢獻。

空海的偉業

返日之後的空海，先講《大日經疏》於久米寺。弘仁三年（西元八一二年），至高雄山寺，行金胎兩部之灌頂，復修天皇聖體安穩及鎮護國家之祈禱。弘仁七年，賜紀伊之高野地方為其入定之所。十一年，於東大寺行知識華嚴會。十三年，在東大寺建立真言院。此後即以此為密教的基地，故稱為東寺密或東密。這一年最澄示寂，空海遂集朝野之皈依於一身了。他為平城上皇及廢太子高岳親王，行灌頂禮，尊榮極於一時。十四年，賜東大寺為真言宗道場，模仿我國長安之青龍寺，當時為鎮護京城的道場，號為教王護國寺，住密宗沙門五十人，禁止他宗門徒於此寺雜居。天長元年（西元八二四年），空海任東寺之別當，此為東寺長者制度之始。

天長八年，空海五十八歲，因病奏准，退居於入定地高野。次年，奏請宮中建立真言道場。天長九年（西元八三五年）的三月，他以六十二歲的世壽示寂。滅後二十二年，即是文德天皇天安元年，追封為大僧正；滅後八十六年，於醍醐天皇延喜二十一年，諡號弘法大師。

空海的著述很多，而以《三教指歸》及《十住心論》十卷為其中心思想之所寄。他以《十住心論》，立足於密教而批判佛陀一代之時教；他以《三教指歸》，立足於佛教而批判儒道釋三教之優劣。《十住心論》是於淳和天皇天長七年奉勅所撰，是當時的六部宗論之一。其他尚有華嚴宗的普機，三論宗的玄叡，律宗的豐安，天臺宗的義真，法相宗的護命，各寫了發揮自宗宗義的一論。俱舍宗與成實宗，則包攝在法相宗及三論宗內。

空海的門下

空海門下極盛，而以實惠、杲鄰、智泉、真濟、真雅、真如法親王、圓明、泰範、忠延、道雄，古來稱為空海的十大弟子。此外尚有真紹、真然、常曉、堅慧、道昌、圓行、惠運等，均為一時的碩匠。其中的實惠，最受空海所重，繼為東寺的長者。餘如真雅住弘福寺及東大寺，真濟住高雄山寺（神護寺），真然住金剛峯寺，也都是空海的親自付囑。實惠則受命為：「吾法之興，有賴汝力」，得授法灌頂之權，成為東密第二位阿闍梨，做諸弟子的依止。此後，真紹為第三阿闍梨，西寺之守敏則為第四阿闍梨。

長者之制度，其後亦有變更：自真濟始，同時任命兩位長者；昌泰元年（西元八九八年）增為三長者；至安和二年（西元九六九年）又增為四長者。

空海門下之來華留學者，有真如、常曉、惠運等。實惠雖想來華而因事未果，故由他的弟子圓行，和常曉同於唐文宗開成三年（西元八三八年）來華。真如是平城天皇的皇子高岳親王，他於唐懿宗咸通三年（西元八六二年）由真紹的弟子宗叡伴同來華。惠運則於唐武宗會昌二年（西元八四二年）來華。他們都在中國帶了很多的典籍和修法的道具回去。其中的真如法親王，到中國時，已有七十多歲，但他見到唐武宗滅法之後，佛教極其衰頹，因與兩、三道侶，萌發遠遊天竺之志，然其竟在中途的羅越國（今之馬來半島南端，許是新加坡的附近）逝去。此一壯舉與豪情，日本史家引為美談而追懷不已。

最澄、空海、圓仁、圓珍，加上空海之下的常曉、惠運、宗叡及圓行，日史合稱為入唐八家。

密宗的門流

日本係一島國，民性堅強，自尊之心高昂，故其密宗流派之開出，乃為必然之趨勢。

先由宗叡說起：宗叡初學天臺宗於比叡山，後學密教於實惠及真紹之門。宗叡門下出源仁，源仁之下出益信及聖寶，各自大弘密教，由此而引出東密之分裂為廣澤流與小野流。

廣澤流以益信為創祖，嵯峨地方的遍照寺為其中心道場。因為益信初學唯識於明詮座下，後受密法於宗叡及源仁之門。源仁也是由相宗而入密宗的人，故在源仁寂後，密宗東大寺的長者之一，即兼任了相宗東大寺的別當之職。

宇多天皇對於益信，備極敬仰，昌泰二年（西元八九九年）皈依、落髮、受戒。延喜元年（西元九〇一年）灌頂傳法而成為法皇，法號空理，灌頂號金剛覺，置其僧房於花園之仁和寺。自此，仁和寺即成為廣澤流之中心道場。

自宇多法皇經寬空，傳寬朝。寬朝則以嵯峨廣澤之遍照寺，為弘化中心。寬朝傳濟信，濟信出大御室性信法親王（三條天皇第四子），其下出寬助而名聲極於一代。寬助弟子極眾，大別又分出六派，稱為廣澤六流：

- （一）由覺法法親王（白河天皇太子）開出仁和寺御流——先由宇多法皇設置御室，後遂規定，仁和寺的住持職，均由皇子出家的法親王擔任，故稱為仁和寺門跡，或御室門跡，這是皇族寺院所謂門跡制度的開始。
- （二）永嚴開出保壽院流。
- （三）信證開出西院流。
- （四）聖慧法親皇（白河天皇皇子）開出華藏院流。
- （五）寬遍開出忍辱山流。

（六）覺鑊開出傳法院流。

再介紹以聖寶為創祖的小野流。

聖寶雖依空海的弟子真雅出家，卻在南都學了三論、法相、華嚴，尤其精於三論。此後故在東大寺起東南院，為基本道場，專弘三論；同時又慕役君小角的行跡而修煉行（驗道）於山林之中，後世稱之為修驗道的中興人物。他也由此而返回到密宗，在真雅示寂之後，即向真然受密法灌頂，又由源仁授他東密之奧密，他的聲譽遂和益信齊名。

聖寶先住於京都山科小野的曼荼羅寺，後於醍醐之山中建立一寺，為其修行道場。寬平九年（西元八九七年）列為官寺而與洛西的仁和寺並峙。

益信於延喜六年（西元九〇六年）示寂，享壽八十歲。德治三年（西元一三〇八年）諡號本覺大師。聖寶則以七十八歲寂於延喜九年，寬永四年（西元一六二七年）諡號理源大師。

由聖寶之下，便是觀賢，傳淳祐，傳元杲，傳至仁海，為小野流的極盛期。仁海與廣澤流的寬朝，稱為東密的兩大重鎮。仁海祈雨有奇驗，故被呼為雨僧正。仁海之下有成尊，成尊門下出義範、範俊、明算。義範下傳勝覺，範俊下傳嚴覺，由此二人各出三流，成為小野六流：

（一）勝覺之下的三流：

- 1.定海開出三寶院流。
- 2.賢覺開出理性院流。
- 3.聖賢開出金剛院流。

（二）嚴覺之下的三流：

- 1.寬信開出勸修寺流。

2.僧俊開出隨心院流。

3.宗意開出安祥寺流。

第三節 平安時代的佛教形態

入唐求法與密教法會

推古以來的日本朝野，對於隋唐文化的吸取，真是如飢如渴。日廷除了屢屢派遣使臣來華，並有留學生及學問僧的派遣，尤以僧人之來華，極受政府的獎勵。日僧來華之際，日廷恆賜予絁四十疋、綿一百疋、布八十疋，其量乃與遣唐副使相等。所以有唐一朝，來華求法的風氣，如火如荼。自唐高宗永徽四年（西元六五三年）至唐僖宗中和二年（西元八八二年）之間，前後來華的日僧之有名可考者，共計六十五人。平安時代則以天臺及真言兩宗的八家為最有名。平安朝正當我國密教盛行時期，他們攜去近九百部約二千卷的典籍之中，關係密教的亦占其大部，故在唐武宗滅法之後，中國密教失傳，而竟獨盛於日本。同時，會昌法難之世，日本吸收中國文化的程度，已達飽和。中國佛教在密教一度盛興之後，加上會昌法難的摧殘，則趨於衰頹景況。所以，有留唐僧人中灌，上書太政官，痛論唐末中國之凋弊多亂，日本的遣唐使因此即告終止。

平安時代以天臺及真言兩宗並盛，但在實際修持方面，則偏重密教。密教的內容，分教相及事相兩部，教相屬於教理，事相則為行法。所謂行法，即在加持祈禱的身、口、意三密，特別重視護摩（homa 意為焚燒）法，共有六種：1.消除惡難的息災法，2.增進福利的增益法，3.召集善神的鉤召法，4.折伏惡邪的降伏法，5.祈請諸佛菩薩之護持的敬愛法，6.祈求增長壽命的延命法。以致大至國家事變，小及日常茶飯，皆不離開密法的作持，形成了形式主義的佛教。

伴於密法之盛行而生的，又有許多法會，例如：大極殿之御齋會，藥師寺之最勝會，興福寺之維摩會，稱為南都三大會；圓宗寺的最勝會及法華會，法勝寺的大乘會，稱為北都三大會；加上宮中真言院的（年終）後七日的御修會。此外，尚有一代仁王會、臨時仁王會、灌佛會、盂蘭盆會、佛名會等等。經費均由政府支給，佛教卻只見到空洞的儀式了。

貴族佛教

平安時代，皇室與佛教的關係密切，例如最澄與空海，深受桓武天皇及嵯峨天皇之信仰；文德天皇及清和天皇，向圓仁結緣與受灌頂。第五十九代的宇多天皇則為益信的付法弟子。自此以後直至第七十七代的後白河天皇，共十九代約歷二百六十年之間的天皇，竟有十五位落髮而入僧儀。因此，與皇室有關係的寺院就很多了。由皇室所特建的，數其著者，即有嵯峨天皇的觀空寺，嵯峨皇后的檀林寺，淳和皇后的大覺寺，醍醐皇太后的勸修寺及醍醐寺，後白河天皇的蓮華王院等。

此外，由貴族所建的寺院亦不少，例如：藤原道長的法成寺，藤原賴通的平等院，係為其中之最有名者。

正由於皇室及貴族與佛教的關係深厚，皇室與貴族的人以出家為高貴，凡是出家的僧侶，其身分和所受的待遇，也就相等於貴族階級了。所以日本史家稱平安時代為貴族佛教。

貴族出家的動機，初期的確是為了宗教的信仰，但到後來就變了質。因由於貴族出家者，享有宗教的特權，依賴富裕的寺產，擁有經濟的實力，並藉其俗家的勢力背景，得任教界的重職。原為憑德學而選任的僧官僧位，至此則仗權勢而佔得。此所以形成了貴族寺主之世襲的門跡制度，此所云出家，實不過是其在俗生活的延長而已。

同時，僧官的名位，也落於不切實際的虛榮化。奈良時代以來，即已有了僧官的三綱，到了平安朝的嵯峨天皇時代，除了僧正，尚設大小僧都各一人，律師四人，但均有名無實。又分僧位及師位，此係為了表彰僧人的功勳，分別授予大法師位、法師位、滿位、修行位的四種師位。為使僧官的名位與一般的師位有區別，便又另立印法大和尚位、法眼大和尚位、法橋上人位，順序配置於僧正、僧都、律師的三等職位。於是，僧官與僧位交混，真是疊床架屋之舉！

僧兵的發生

在平安時代的中葉，由於藤原氏專權於中央的結果，武人階級抬頭。例如：坂東的武士及西國的海賊，以武力爭鬥，擾亂地方治安，殺伐之風，次第及於全國。各大寺院，除了專修學問的僧人所謂學侶之外，多數是由私度而來的所謂行人。這些本為衣食無著的遊浪之徒，出家的目的在於寄佛偷生，非為修行學佛。亂世之民多失正業，這些被視為惡僧與濫僧的分子，也就越來越多。

各寺院之間，由於各自受到外界不同勢力的激盪，為求自衛，便將這些行人武裝起來。接著由於寺院之間各貴族子弟的互爭權勢，也就訴之以武力。南都與北嶺之間的僧眾，為了信仰及門戶之爭，也以武力來對抗；地方的神社勢力之角逐，也利用了武裝僧侶。這就是僧兵的成因。

僧兵跋扈之甚者，乃是南都興福寺與北嶺延曆寺，通稱為奈良法師及山法師。他們各挾其地方勢力，以發動戰亂。

在第一節中，已說到天臺宗的分裂為山門與寺門，故其僧兵的主力，又為山門的延曆寺對寺門的園城寺。朝廷對之，也是無可奈何。

末法思想的出現

由於寺院生活的世俗化，以及僧兵的橫暴，殺伐縱火，鬥爭不已，日本教界即出現了末法來到的思想。

這是釋尊入滅之後，流行於佛教中的預言，分有三時說，以及五個五百年說。所謂三時說，即是在正法時期的佛子，具備教、行、證的三法；在像法時期，無證法而唯教與行；在末法時期，已無行法與證法，只有教法的存在。根據《大集經·月藏分》（《大正藏》一三．三七九頁下）的〈法盡滅品〉及《摩訶摩耶經》（《大正藏》一二．一〇一三頁下）中說，正法五百年，像法一千年。根據懷感的《群疑論》所引《大悲經》（《群疑論》卷三，《大正藏》四七．四八頁下），則以正像二法各一千年，以下便入末法時期。日本雖兩說並行，而以第二說為有力。他們以釋尊滅於周穆王五十三年（西元前九四九年），到日本後冷泉天皇永承七年（西元一〇五二年），便入末法時期。

五個五百年說，也出於《大集經·月藏分》（《大正藏》一三．三六三頁中）：佛滅第一個五百年，解脫堅固；第二個五百年，禪定堅固；第三個五百年，多聞堅固；第四個五百年，造寺堅固；第五個五百年，鬥爭堅固。

日本當時的教界，便將平安初期及此前的糾紛之多與造寺風氣之盛，配合第四個五百年。平安中世以後的僧侶墮落及僧兵之亂，配合第五個五百年。這是一種在無可如何之下的消極安慰及解釋。到了鎌倉時代，日本佛教卻因對末法的警覺，現出了蓬勃的生機。

彌陀信仰的興起

平安時代的中期之後，由於社會多亂，人民多感此一世界之危脆，遂有他方淨土的嚮往，彌陀信仰乃漸受重視。雖然在奈良時

代，即有三論宗的智光及禮光等，願生西方淨土，但其成為民間大眾化的信仰，則在空也上人出來之後。

空也名叫光勝，他於二十多歲時，即以沙彌身分，巡遊全國各地，普勸民眾念佛。朱雀天皇天慶元年（西元九三八年）入京都，往人群集中的市場內，勸大眾念佛，世人因而號其為市聖。天祿三年（西元九七二年）示寂，世壽七十歲。

又有源信，出於良源之門，盛弘彌陀信仰，著有《往生要集》，勸行念佛法門。寂於寬仁元年（西元一〇一七年），世壽七十六歲。

永觀律師也在京都之禪林寺，修念佛法門，日念一萬遍至六萬遍。著有《往生十因》，為當時淨土行者之所愛讀，逝於天永二年（西元一一一一年），享壽八十。

良忍又開融通念佛，他以天臺基礎而修淨土法門。當他四十六歲那年（永久五年，西元一一一七年）五月，在三昧中見到阿彌陀佛，感得融通念佛之偈：「一人一切人，一切人一人；一行一切行，一切行一行。」也就是說：一人念佛，能融通一切人，一切人念佛，融通一人；人人互相融通，行行互相融通，宛如燈燈相照，鏡鏡互映。這一思想，是從自力聖道門過渡到他力淨土門的媒介，是站在法華及華嚴的立場，旁接了淨土三經的觀念。此到鎌倉時代，便成熟為親鸞的真宗，日蓮的日蓮宗。

社會福利事業及文藝

繼續奈良時代布施屋的發展，有最澄於美濃設廣濟院，於信濃設拯濟院，置宿泊所，便利貧窮的旅客。另有越後的國分尼寺的法光尼，於渡戶濱，設布施屋，並以四十多町之農田收入，作為其經常費。此後，布施屋便由民間慈善事業而轉為國家經理的社會救濟，然其監管職掌仍由僧侶負責。

此時又有僧侶所設的好多濟貧事業，如武藏國的悲田處，相模國的救急院，太宰府的續命院，出羽國的濟苦院等。

空海為修水利，便民灌溉，在讚岐國開了一個萬農池。

空也上人，勸人念佛，但也為許多地方掘了好多的水井，時人呼為阿彌陀井。

淳和皇后於天皇崩後，從圓仁出家。宅心仁慈，成立孤兒院，收容孤兒，並設救治院，為僧尼療病。

永觀律師，常至監獄，教誨罪犯。

在此時代，日本文學之受佛教的影響極多。但就佛教本身而言，可從佛教說話集之編纂，而知其產量之豐富。主要者有：《日本國現報善惡靈異記》三卷、《三寶繪詞》三卷、《今昔物語集》三十一卷。尚有佛教歌謠之所謂和讚，例如：珍海的《菩提心集》、千觀的《彌陀讚》、後白河天皇御撰的《梁塵祕抄都》二十卷。此外，有源信的《往生要集》、永觀的《往生十因》等，均係一代名作。

藝術方面，平安初期，以密教美術為主，中期之後，即由淨土教的美術代起，稱為（彌陀）「來迎」美術。例如：宇治的平等院法華堂，日野之法界寺阿彌陀堂，其以丈六阿彌陀如來像等，最為有名。又如源信於高野山所畫的聖眾來迎圖，被稱為淨土教繪畫的最大傑作。

神佛合一的思想

自奈良時代以來，佛教漸次與日本的神道思想混合。此可溯源聖德太子，崇佛而不廢其固有神道的祭祀開始。佛教為適應日本的環境，遂將神佛界限廢棄。到了平安中期，竟學印度佛教的末期，以本地及垂迹的觀念，付一切外道之神以合乎佛法的地位，而將日

本的神祇，解說為佛菩薩的垂迹權化。故將各神祇，均配置以佛菩薩的身分。例如：比叡山和日吉山王七社之關係，興福寺與春日神社之關係，即是因此神佛混同的思想而結合起來。又說什麼神是阿彌陀佛的垂迹，什麼神又是觀音菩薩的化身。此到明治維新，倡神佛分離，才告結束。

第四章 鎌倉時代的佛教

第一節 南都佛教之復興

復興的機運

平安朝遷都之後，佛教的中心也到了新京，由天臺、真言兩宗的勢力，取代了奈良佛教的地位。奈良的六宗，僅能保持其命脈，卻已次第失去了昔日的光輝。但到了平安末期，新京的佛教也趨於沒落，相反地，又刺激了南都所謂古京六宗的復興。根據日人境野黃洋的《日本佛教史要》，說此新機運的到來，有四個因素：在平安末期，第一是事相隆盛之反動，第二是戰亂之影響，第三是僧侶墮落的結果，第四是宋日交通的啟發。

由於真言宗重視事相的形式，佛教又成了祈禱的空架；由於戰亂及僧兵的殘酷橫暴，以及貴族僧侶的墮落，引起了末法思想的醒覺；由於宋日交通的結果，再次輸入了新興的禪宗。日本的本身也開出了日蓮宗及淨土真宗。這是在多種因緣的促成之下，使得南都的佛教，對於佛陀的教法，做了一次深切的反省與再認識。他們認為：末法既已到來，吾人唯有回復到正法時代的精神，才能保持佛法於不墜，所以主張追慕釋尊，或依當來的彌勒，均宜推展復古運動。因此，新起的日蓮宗及禪宗，也是釋迦教。又有人以為：末法

之際的五濁惡世，人的意志薄弱，罪垢深重，唯賴他力淨土之救濟，故有淨土真宗的勃起。

華嚴宗的復興

在天曆元年（西元九四七年），有智光於東大寺建尊勝院，以期復興自宗，但其真正的復興，要到鎌倉時代之初。智光傳松橋及觀真，由觀真五傳出景雅，景雅之門出明惠上人高辨。由松橋七傳出宗性，宗性之門出凝然大德，高辨及凝然二人，才是復興華嚴宗的兩大重鎮。

高辨幼失怙恃，十歲出家，先學密教於醍醐寺的實尊之門，再從景雅修學華嚴。建永元年（西元一二〇六年），後鳥羽上皇勅賜梅尾山為其興隆華嚴之地，高辨即以《華嚴經》經句「日出先照高山」之意，取名為高山寺。高辨行解並重，尤謹於律，一時朝野皈依。鎌倉幕府的執權北條泰時，亦常往禮敬，並請示治世之方。他的理想，是將釋尊當世的正法，實現在末法之世，故其因追慕釋尊之事蹟，而欲往印度朝聖，終以染疾未果。他的著述很多，有《金師子章光顯抄》二卷、《華嚴唯心義釋》二卷、《華嚴信種義》一卷、《華嚴修禪觀照入解脫門義》二卷、《摧邪輪》三卷等。由其師承的關係，他主張華嚴與密一致之說，願生彌勒的兜率淨土。他逝於貞永元年（西元一二三二年），世壽六十歲。門下有喜海與靜海，相繼住持高山寺。

宗性也是幼年出家，於東大寺專攻華嚴，兼通三論、法相、俱舍等學。文應元年（西元一二六〇年）五十九歲，就任東大寺的別當。正應五年（西元一二九二年）以九十一歲之高齡示寂。篤於彌勒信仰，著述極多，現存於東大寺者，尚有二百三十部四百五十卷。凝然即出於其門。

凝然大德，十五歲依東大寺的圓照落髮，從宗性學華嚴。又嘗於比叡山及京都等地，探究各宗奧義，自聲明、音律、國史乃至神

書，無不精通。蒙後宇多上皇之眷顧，繼圓照而住東大寺戒壇院。他的著述，多達一百二十七部一千二百餘卷，卷數之多，堪稱空前。他因特別敬仰聖德太子，於六十年之間，研究聖德太子的三經義疏，著註釋達一百十卷，故以三經學士自稱。最有名的是著有佛教入門書《八宗綱要》二卷，以及繼承宗性的佛教史學而著《三國佛法傳通緣起》三卷、《傳法傳章通》十八卷、《諸宗傳通錄》六卷。華嚴學因到凝然而集大成，成為華嚴的中興之祖，元亨元年（西元一三二一年）八十二歲示寂，加國師號。門下有禪爾、湛眷、盛譽等。

法相宗的復興

法相宗是奈良六宗之教學的核心，平安時代其雖式微，仍可維持教學之傳統。至平安末期，出有藏俊及覺憲等名匠。覺憲門下的貞慶出來，始為法相宗的中興。貞慶號為解脫上人，十一歲依覺憲出家，他是覺憲的俗姪。其後入興福寺專究法相宗義，建久二年（西元一一九一年）因列席宮中的最勝會，目睹眾僧競以美服為尚，殆念佛陀嘗有頭陀行之遺訓，慨嘆時下僧風之墮落。遂於次年三十八歲時，隱遁笠置山，達十六年之久。寂於建保元年（西元一二一三年），享壽五十九歲。他的代表作是註釋《唯識論》的《唯識同學鈔》六十二卷。他的思想結晶，則可從其《愚迷發心集》、《心要鈔》，一窺全貌。

貞慶在理想上，求生彌勒的兜率淨土，在實際生活上，重視律儀的嚴格操守。因此他又是關係南都律宗之復興的重要人物。

律宗的復興

平安時代的初期，由鑑真所傳的南都律宗，尚保持其傳承，平安中期之後，法脈遂告中絕。其原因有二：一為僧風之頹廢，一為

受了比叡山大乘戒壇之興隆的影響。嗣由於末法思想的醒覺，即有實範起而做了復興律宗的先驅。

實範出身於興福寺，號蓮光，又稱為少將上人，保安三年（西元一一二二年）著東大寺戒壇院受戒式。大治四年（西元一一二九年）創建成身院於奈良之東郊，努力於戒律之復興。繼其後者，有法相宗的藏俊、覺憲、貞慶、戒如，相承弘律。戒如門下則有覺盛、有嚴、圓晴、叡尊，號稱為戒如門下之四傑。

覺盛字學律（西元一一九三—一二四九年），先於興福寺學唯識及俱舍，因慨於律門不振而發心以扶律為己任。並於嘉禎二年（西元一二三六年）與圓晴、有嚴、叡尊，同在東大寺以瑜伽及《占察經》所說的自誓受戒法，求受比丘大戒，上接已經中絕的律統。後於寬元元年（西元一二四三年），移住唐招提寺，盛弘戒律，深受朝野之尊信，譽為鑑真之再來。寂後諡號大悲菩薩。

叡尊號思圓（西元一二〇一—一二九〇年），十七歲出家，先學密教於醍醐及高野等處。三十五歲時因自戒如及圓晴聽聞《行事鈔》之講義，故於次年自誓受戒。自此之後，即獻身於興教利生之大業，遊化各地，為民眾受戒。又因仰慕聖德太子的社會教化及救濟事業，而為乞丐及癩病患者授戒，並供給食物，施於沐浴。同時他也深受皇室及武家的崇敬，嘗為後嵯峨、後深草、龜山、後宇多、伏見等五代天皇的戒師。在他一生之中，鼓勵戒殺，不遺餘力。於全國各地，設立放生所，計達一千三百餘處。寂後由伏見天皇諡號興正菩薩。門下有信空及良觀。

良觀（西元一二一七—一三〇三年）十六歲出家，二十三歲投入叡尊門下，從事社會救濟，建立療病、施藥、悲田諸院；又因愛護動物而造馬病舍及動物病院。三十六歲，即得執權北條長時及北條業時兩兄弟之皈依，並稱之為生身的如來。寂後由後醍醐天皇諡號忍性菩薩。

北京律的興起

日本史上站在平城京的立場，稱奈良為南都或古京，又稱為南京。上面說的是古京律的復興。因於另一律宗新支，從中國輸入，在北方的京都弘揚，故被分別稱為南京律與北京律了。

北京律的興起，歸功於俊芿及曇照。俊芿（西元一一八六—一二二七年）又號不可棄法師，先學臺密，後悟三學之根底在於戒律，故於三十四歲時，正治元年（南宋寧宗慶元五年，西元一一九九年）入宋，在中國留學十二年。自明州景福寺的如庵了宏受學南山律，同時也在華亭縣超果院學了天臺宗，又至臨安與禪教律諸師論道。東歸時攜去大小部律文三百二十七卷，天臺教觀文字七百十六卷，華嚴章疏一百七十五卷等。故在回國之後，重興京都東山的仙遊寺，改名泉涌寺，大張臺律之講筵。寂後，後小松天皇賜號大興正法國師，明治天皇加賜月輪大師號。

曇照（西元一一八八—一二六〇年）曾兩度來華，第一次於南宋寧宗嘉定七年（西元一二一四年）入宋，與俊芿同在了宏門下學律。居留十四年後返日，建戒光寺，大振律風。宋理宗紹定六年（西元一二三三年）再度來華，居八年回國，又建西林寺及東林寺。

第二節 淨土宗與日蓮宗

源空與淨土宗的獨立

平安時代，雖已有了淨土教的流行，但仍未脫寓宗的地位，到了鎌倉初頭，由於源空的出現，淨土宗始告獨立。

源空，亦名法然上人（西元一一三三—一二一二年），十三歲登比叡山，學天臺教。後又遊歷諸方，參訪碩學，頗有才學之譽。仁安三年（西元一一六八年）以後，隱居比叡山之黑谷，尋覓出離之要道，披閱源信的《往生要集》，又見善導的《觀無量壽經疏》

（《大正藏》三七．二七二頁中）所說：「一心專念，彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，但能念念不捨，是名正定之業。」因而皈命，專修念佛。是年源空四十三歲，後人即以之為淨土宗的開教之年（西元一一七五年）。

自此之後，源空即下比叡山，大弘專修念佛之教，發展極為迅速。在平安時代的淨土行者，尚修其他諸法，源空則排除一切雜行，一心專念南無阿彌陀佛，此為淨土教之純化及簡化。六十五歲時，嘗受關白九條兼實之請，著有《選擇本願念佛集》二卷，說明他的宗教思想。

源空的新宗既能受到眾多人們的歡迎，其他各宗包括南都及北嶺（比叡山）的徒眾，即起而反對。比叡山一派於元久元年（西元一二〇四年）集議制止專修念佛之流行；南都方面則以源空輕忽佛戒，好謗他宗，排斥餘行的理由，於元久二年向朝廷奏請糾彈。故到建永二年（西元一二〇七年），朝廷即宣令取締，並處源空師徒於重刑：計判死刑者四人，流刑者源空等八人。至建曆元年（西元一二一一年），源空蒙赦歸京都，住於東山大谷，但他已是七十九歲的人了，第二年即示寂於彼。在他死後，他的自由教團，雖仍屢受舊派的迫害摧殘，然他畢竟是成功了。寬元二年（西元一二四四年）賜號通明國師，元祿元年（西元一六八八年）東山天皇諡號圓光大師。滅後五百年，又由中御門天皇賜號東漸大師。

源空門下的諸流

源空的門下很多，並且各自成派立宗。例如：聖光房辨長上人開出淨土宗鎮西派，善慧證空上人開出淨土宗西山派，皆空房隆寬律師開出長樂寺流，覺明房長西上人開出九品寺流，成覺房幸西上人倡導一念義，尤其又有親鸞聖人開出了淨土真宗的新興宗教。由西山流又分出了一遍上人所創的時宗。

淨土宗、淨土真宗、時宗，乃由源空系下分張設教的三大流，迄今仍為日本佛教最大的宗派者，也唯源空系下的門流而已，可見源空之對日本佛教的影響之大了。

辨長（西元一一六二—一二三八年）十四歲出家，二十二歲登比叡山學天臺。建久八年三十六歲入源空門下，受淨土教，弘佈念佛。建曆二年在其故鄉筑前，創立善導寺，世稱鎮西上人。著有《徹選擇集》二卷、《淨土宗要集》六卷、《念佛名義集》三卷、《末代念佛授手印》一卷。

辨長門下極盛，最著者首推然阿良忠（西元一一九九—一二八七年）。良忠十六歲出家，嘗學究諸宗教義。三十八歲時，師事辨長，伴隨二年，即於京都及關東等地，弘通宗義。自他以下，又分出京都三流及關東三流，後世則以寂慧良曉的白旗流及尊觀良辨的名越流較盛。

證空（西元一一七七—一二四七年）十四歲進法然上人之門，直到源空示寂，前後二十三年之間，未嘗離師門。源空的《選擇本願念佛集》，實係口述，乃由弟子筆受到使證空勘文之作。證空始於洛東之小坂，弘佈念佛，故稱其宗義為小坂義。建保年間（西元一二一三—一二一八年），受慈圓僧正之囑，住西山之善峯寺，後退住於西山之三鈷寺，世人因而稱之為西山上人。由其開出的宗義，稱為西山流。他著有《觀經疏觀門義鈔》四十八卷、《祕決鈔》二十卷、《自筆鈔》十卷、《他筆鈔》十卷等。其門下也分出四流，後世之發展，則以淨音的西谷流及圓空的深草流較著。

一遍的時宗

源空寂後二十七年，一遍出世（西元一二三九—一二八九年），七歲即學佛典，十五歲出家，其後登比叡山學天臺，因感與末法時機相應的唯一法門，乃是念佛，遂投聖達門下，取名智真，改學淨土教達十二年之久（西元一二五二—一二六三年）。聖達是

西山流祖證空的弟子。又結草庵閉門稱名者三年，以有證得，出而遊行全國，廣弘念佛之義趣。隨身所帶者為本尊彌陀及其正依之淨土三部經。就其偏重而言，恰與源空、親鸞，各得其一：源空以《觀無量壽經》為中心，親鸞以《大無量壽經》為中心，智真則以《阿彌陀經》為中心。智真於文永十一年（西元一二七五年）夏，在熊野地方的神社權現宮，齋戒祈禱一百日，而感得一偈：「六字名號一遍法，十界依正一遍體；萬行離念一遍證，人中上上妙好華。」感得此一所謂神勅偈之後，自覺已悟彌陀之真意，遂又改名為一遍。

此後，即隨身攜帶勸進帳及念佛算，前後十六年間，遊行教化。其念佛勸進（開示化導）的方法，全同於良忍的融通念佛。當他示寂之時，入其念佛算中的，則云：「決定往生，六十萬人。」此乃取其神勅偈的各句第一個字而成。記入勸進帳中的人名，亦達二十五萬人以上，可見其結緣之眾。他根據經說「踴躍歡喜」之義，提倡「踴躍念佛」。又以《阿彌陀經》中的「臨命終時」之句，一遍自呼其同修道侶為「時眾」，因號其派為時宗。他的時眾在他死後，均能繼承其遺風，以度遊化生活為原則。後來有了寺院，乃呼其住持為遊行上人，以表不忘其創祖不住寺院的精神。

親鸞與淨土真宗

親鸞（西元一一七三—一二六二年）號為善信房，又稱愚禿。初為比叡山常行堂的堂僧，建仁元年二十九歲時，依源空之教專修念佛。承元元年（西元一二〇七年）朝廷宣令禁止念佛，與源空同被判處流刑，配於越後國。在那裡先後住了五年，其間沈思默察，深有感悟。鑑於平安時代，有一位沙彌空也，弘揚念佛，而他自己則因於流放期間蓄妻而成了非僧非俗，故稱愚禿。他於獲赦之後，移住於關東，以常陸為其中心，弘通念佛，凡二十年。

親鸞的代表作是《淨土真實教行證文類》六卷。自五十二歲起，經過不斷的修訂，到七十五歲時，始告大成。一般人以為源空

與親鸞的宗教思想，都很平易淺近，實則，他們在實踐方面固然極為平易，是所謂易行道。但其宗教的體系，絕不平易，乃係經過信解行證的思想歷程而產生的。所以，如果缺乏準備的知識，要想理解親鸞的這部大作，殊不容易。

親鸞的門下很多，由他之下開出的門流，現在已有十派，主要的團體則有下野的高田門徒，下總的橫曾根門徒，常陸的鹿島門徒，以及本願寺系統。本願寺初為文永九年（西元一二七二年）營建於京都大谷之本廟，是親鸞的墳墓及影堂之所在，土地是其末女覺信尼（俗名彌女）所獻。本廟則由其門弟共同管理。留守之職仍由覺信尼的子孫相續承繼。到了親鸞的曾孫覺如，始發展而稱為本願寺。寺號的定名年代，大概是在正和及元亨之間（西元一三一二—一三二三年）。另有親鸞門弟真佛的高田派，傳至顯智而極其隆盛，以專修寺為中心。

法華信仰的獨立

在源空的專修念佛成立之後約八十年，又出了一位日蓮聖人，開創了以法華信仰為根本的日蓮宗。日蓮（西元一二二二—一二八二年）生於漁家，故其自謂：「日蓮乃日本國東夷東條房國海邊之梅陀羅子也。」十二歲入其故鄉的清澄寺，求學內外諸典，十六歲落髮，法名蓮長。此後，即歷訪南都北嶺等地的諸宗名師，深契《法華經》之妙理。建長五年（西元一二五三年）三十一歲，歸清澄寺，同年四月二十八日之晨，登山頂，面向由海上昇起的日輪，他便高唱「南無妙法蓮華經」之經題，是為開宗的起源。他向大眾宣稱：《法華經》是一切經的眼目，是諸宗的中心。同時他攻擊他宗之論鋒極其銳利，因此不見容於故鄉，移居鎌倉，結一草廬，同時改名為日蓮。

但他傳道之心熱切，常於鎌倉市區，高唱經題，並向來往行人，男女老幼，勸導說法，鼓吹法華信仰，論難念佛之非。受其感化而皈依之者，道俗皆有，而且日益增加。正嘉元年（西元一二五

七年），日本適遭大地震、大風、洪水、饑饉、時疫等災難相繼襲擊，日蓮為了探究其因，即於次年至實相寺，閱讀藏經並作冥想，結果，以為是由於專門弘通淨土及禪等諸宗的邪法而致正法不行的緣故。於是撰著《守護國家論》及《災難對治鈔》，以述其旨趣。到了文應元年（西元一二六〇年）七月，將其所作有名的《立正安國論》，獻於鎌倉幕府的前執權北條時賴。內謂若不容受法華信仰，也不停止念佛之教，則三災八難不免，外寇亦自遠來襲。對於這點，卻觸犯了執權北條長時的忌諱，所以大為憤怒，他的草廬，亦為舊有諸宗的徒眾擊破焚毀。日蓮本人，僅以身免。

受此迫害，卻更加堅強了日蓮的信心，依然猛烈地攻擊他宗，積極地倡導唱題成佛之說。於是，再度帶來了迫害！弘長元年（西元一二六一年），幕府將他流配到伊豆的伊東地方。文永元年（西元一二六四年），又遭反對派的伏擊，他的弟子之中，有幾位因此喪命，他亦負了創傷。

到了文永五年（元世祖至元五年），由於蒙古第二次遣使至日本對馬島，並擄島民二人而去，即知強敵將至，恰好為日蓮的預言所中。他便再度上書幕府，他說：非以《法華經》之功德，無以鎮護國家。並寫四句格言，分送鎌倉諸大寺，謂：「念佛者無間地獄業，禪宗天魔所為，真言亡國之惡，律宗國賊妄說。」這種激越之論，殊違乎常情，幕府不予受理，諸寺諸山則不能置之等閑。故於文永八年，即被判處斬罪，後減為流刑，遠配於佐渡。

日蓮及其門流

文永十一年，日蓮獲赦，再返鎌倉。由於波木井實長之請，隱於身延地方的山中，結草庵而居。但是慕名敬仰者，均從四方雲集而至，後來即以此處為法華信仰的中心道場，名為久遠寺。弘安五年，感病出身延山，移居武藏地方的池上宗仲所建之本門寺，開堂之日，他所講的就是《立正安國論》，但也就在這年的十月示寂了，享年六十歲。

縱觀日蓮的一生，為自己的信仰而赴湯蹈火在所不辭，顯出宗教家特有的生命之光輝。但是這種精神之產生，除了日本的民族及地理背景為其根源之外，那就頗不可能了。日本佛教的強固性，就靠這一精神的維繫；然也因了這一精神，宗派的門戶隔閡，也就牢不可破。唯其佛教的含融性與寬容性，終能促使各宗派間，相容並存。

日蓮的門弟很多，最有名的是日昭、日朗、日興、日向、日頂、日持，此六人稱為六老僧，再加上日常與日像二人，並稱為八祖。六老僧在身延山的日蓮祖塔之旁，各建一房舍，各率自己的弟子（稱為中老），輪次守塔。但到弘安八年（西元一二八五年），當日向輪番之時，檀越波木井氏，主張廢除交替輪值制，而由日向永遠留任看守祖塔之職。日昭與日朗等人同意了，日興則以為有違祖師遺命，遂與他們絕交而去，至駿河（靜岡縣）另開大石寺。這是日蓮宗的初次分裂。

日興的門流中出有日目，主張本門與迹門的勝劣有別義，故稱勝劣派。日朗的法孫，則對勝劣之說而主張本迹一致義，故稱為一致派。

六老僧中的日持，離開本島，於永仁三年（西元一二九五年）自奧州輕津，越松前，經樺太而至韃靼地方（今之沿海洲）。因此而為日本史家認為日持是往海外弘法的第一偉人。

日蓮宗的弘佈

日蓮宗在京都的開發，是從日朗開始。日蓮寂後第十三年忌日，日朗門下的九鳳之一，也是八祖之一的日像（西元一二六九—一三四二年），西上至京都，但卻經過了三度驅逐。在這三度進退之間，得到真言宗的實賢及妙實兩人的改宗，助力極大。故於元亨元年（西元一三二一年），首先得到許可在京都建立了日蓮宗的第一座寺院，稱為妙顯寺。此後，接引公家（朝廷）及武家（幕府）

者，也就是此寺之力。日像後來被尊稱為龍華尊者。他的弟子妙實，於曆應四年（西元一三四一年）將妙顯寺遷至（也在京都的）四條櫛笥，故稱為四條門流。

尚有日朗的另一弟子日印，也有弟子日靜，由於他與將軍足利尊氏的俗緣關係，而獲幕府的保護，故於貞和元年（西元一三四五年），將鎌倉的本寺，遷至京都的六條，所以稱為六條門流。

另有一位，本係比叡山的學僧，康曆二年（西元一三八〇年），當他六十七歲時，因閱及日蓮遺著《開目鈔》及《如說修行抄》等，大受感動，遂改宗而自號日什（西元一三一四—一三九二年）。往來於京都與東國之間，宣揚宗義。因他接近了將軍足利義滿，保護了當時的妙顯寺未受比叡山徒眾破毀。他在室町建有妙滿寺，在遠江、鎌倉、會津等地，亦建有寺院。他的派下稱為妙滿寺派或稱日什門流。

第三節 禪宗的輸入及其發展

早期的禪者

在奈良時代，法相宗的道昭，除了親近玄奘外，也在相州的隆化寺，謁見禪宗二祖慧可的弟子慧滿，並聽其宣講《楞伽經》等諸經。道昭返日之後，即於元興寺別建禪院，日本的禪者因之風從。

另有唐玄宗開元年間去日本的道璿，曾從玉泉神秀系下的普寂，傳受禪法，這是北宗禪，或稱為漸悟的如來禪。道璿自己也說：「我有心法，名如來禪。」

到了平安時代，與禪最有關係者，是最澄。他在入唐之先，嘗就行表受禪法。在華期間，又向行滿重受禪要，另依禪林寺的脩然

參學。根據最澄帶回去的章疏考察，最澄是傳南宗禪的旁支牛頭禪。

此後，有唐僧義空東渡，他是馬祖道一的法孫，所以日本古來均以義空為日本禪宗的初傳。北宋時來華的日僧奝然，亦曾學禪。另有比叡山的覺阿，聞南宋的禪宗盛行，便與奝然於承安元年（南宋孝宗乾道七年，西元一一七一年）來華，就杭州靈隱寺的佛海慧遠禪師，嗣法東歸。

臨濟宗的榮西

日本禪宗雖於奈良時代已經流傳，但其獨立成宗並且影響深遠者，則有待於榮西的出世。

榮西（西元一一四一—一二一五年）號明菴，十一歲落髮，學顯密兩教於比叡山，特別精通臺密，而成為葉上流之創祖。仁安三年（南宋孝宗乾道四年，西元一一六八年）二十八歲，入宋求法，歷遊天臺山及育王山等，於同年即攜天臺章疏二十餘部東歸。文治三年（西元一一八七年）再度入宋，參訪天臺山萬年寺的虛庵懷敞，傳受臨濟法脈。虛庵是黃龍派下的第七代祖的法孫。

榮西第二次來華，住了五年，於建久二年（西元一一九一年）返日，在博多建聖福寺，在鎌倉開壽福寺，在京都立建仁寺，鼓吹禪宗。但對南都北嶺的舊宗派，妨害很大，因之起而抗議。榮西遂著《興禪護國論》三卷，分述禪之由來以及國家於禪法之不可或缺。另作有《出家大綱》，以說明出家之天職為何。榮西非僅傳禪，禪則由他而盛，故被推為日本禪宗的開山祖師。他也精於醫術，尤其注意茶的養生方法，建保二年（西元一二一四年），因將軍源實朝罹病，榮西上獻手作之《喫茶養生記》，說明茶的功能，有遣困、消食、快意之效，是為日本之有「茶道」的開始。

榮西之後的諸師

榮西的弟子有榮朝、行勇、明全等。榮朝門下出圓爾辨圓（西元一二〇二—一二八〇年），辨圓於嘉禎元年（南宋理宗端平二年，西元一二三五年）來華，參徑山的無準師範而嗣其法。在宋六年，東歸後，受藤原道家之招，開創東福寺及普門寺等，而集公家及武家之皈依於其一身，奠定了鎌倉禪宗勢力的基礎。花園天皇賜其聖一國師之號，此為日本之有國師尊號之嚆矢。門下二十餘人，而以湛照為嫡嗣。

辨圓門下尚有一位無關普門，來華留學十二年，歸國後，龜山上皇捨其離宮為南禪寺，以普門為該寺初祖。

無住一圓，也是辨圓的門人，著有《沙石集》十卷、《雜談集》十卷等。

湛照門下則出虎關師練（西元一二七八—一三四六年），他有一部三十卷的名著《元亨釋書》，是受了中國梁、唐、宋各高僧傳的啟發，編成了一部日本的高僧傳，迄今仍為日本佛教史學史上的重鎮。

與辨圓同興禪宗的另一人是南浦紹明（西元一二三五—一三〇八年），紹明初學禪要於東渡之宋僧蘭溪道隆座下。正元元年（南宋理宗開慶元年，西元一二五九年）來華，參於虛堂智愚之門。文永四年（西元一二六七年）歸日，受後宇多上皇之召，嘉元二年（西元一三〇四年）住萬壽寺。辨圓是禪、密、戒並修兼行的人，紹明則始終是純粹的禪者。其門下有通翁鏡圓及宗峯妙超。妙超受到花園上皇的皈依，是京都大德寺的開山。妙超門下出關山慧玄及徹翁義亨，慧玄則奉花園上皇之命改其離宮為妙心寺。

中國禪師東渡

鎌倉時代，日本的禪師輩出，由中國前去的禪師亦復不少。其中以蘭溪道隆、兀菴普寧、無學祖元、大休正念、西澗子曇、一山一寧等最為有名。

蘭溪道隆（西元一二一三—一二七八年）是西蜀人，十三歲於成都大覺寺落髮，後參歷浙江諸山。南宋理宗淳祐六年（西元一二四六年）三十三歲東渡。因當時日本的舊派諸宗，逞私營利，腐敗墮落；純中國的禪家風骨，則寡欲樸質，不重寺院之宏大莊嚴，不拘泥於文字經典；主張苦修力行，不思居室之美，不貪衣食之富。這些都與源賴朝開創鎌倉幕府以來，所提倡的武士精神相吻合；又以禪寺所行百丈清規之嚴正，亦為重禮節尚志氣的鎌倉武士所欣悅。同時，此時掌握政權的北條時賴，亦想脫離舊都的諸宗，樹一新的宗教於鎌倉，使鎌倉成為政治及宗教的新的中心。故決採中國化的禪宗，邀道隆至鎌倉，開建長禪寺。弘安元年示寂，諡號大覺禪師，此為日本之有禪師號的創例。

普寧是受道隆之敦勸而於南宋理宗景定元年（西元一二六〇年）東渡，先至京都，後受北條時賴之請，繼道隆而住建長寺。時賴屢就普寧修禪，熱心參究，卒得普寧的印可。時賴死後，因舊派的誹謗，乃留一偈：「無心遊此國，有心復宋國；有心無心中，通天路頭活。」遂於南宋度宗咸淳元年（西元一二六五年）歸宋。

無學祖元（西元一二二六—一二八六年）是明州慶元府人，出家後參於徑山的師範之門，南宋恭宗景炎元年（西元一二七六年），他在溫州的能仁寺，因元兵至，眾皆逃避，獨祖元端坐堂中，元兵白刃加頸，他仍神色自若，並說一偈：「乾坤無地卓孤筇，喜得人空法亦空；珍重大元三尺劍，電光影裡斬春風。」元兵聽後，即默然離去。元世祖至元十七年（西元一二八〇年），因北條時宗之請，東渡日本，先住建長寺，又創圓覺寺，寂於日本，諡號佛光禪師。門下出有日籍高足高峯顯日及規庵祖圓。

尚有一位奉了元成宗的使命赴日的一山一寧。他是臺州人，初學顯密二教，後於天童育王承受禪要而住於普陀山。大德三年（西元一二九九年），奉命東渡，而為日本政府疑作間諜，被北條時貞

幽禁於伊豆之修禪寺，獲赦後住於建長寺、圓覺寺及京都的南禪寺。在日本二十年，備受朝野之皈依，座下著名弟子有華籍的石梁仁恭及日籍的雪村友梅。

道元與曹洞宗

日本的禪宗，自榮西之後，共分二十四流，但總不出臨濟及曹洞兩派的分支。以上介紹的是臨濟宗，至於曹洞宗，是由道元開始。

希玄道元（西元一二〇〇—一二五三年），十三歲出家，原為榮西的法嗣明全的弟子，於南宋寧宗嘉定十六年（西元一二二三）年），隨同明全來華，在明州天童山的長翁如淨座下得法。如淨是洞山第十三世法孫，道元受其涅槃妙心，承傳了曹洞的法統。在宋四年，東歸後，先在洛南，傳其禪風，又在越前國開創永平寺。道元持律謹嚴，並遵如淨之訓：「不可親近國王大臣。」當時的執權北條時賴，慕其道風，而招至鎌倉，叩示禪法，一時間臣屬及庶民之爭相皈依者風從。時賴雖待之以優沃，仍堅不受其久留鎌倉之請，而於半年之後，返回越前的永平寺。此與榮西的不抗權貴之接納者，適足兩相對照，後世即以此為樹立兩家不同的宗風。道元著有《正法眼藏》九十五卷、《永平廣錄》十卷、《永平清規》二卷、《學道用心集》一卷。門下以孤雲懷奘最為有名。

道元門下的孤雲懷奘，初在比叡山出家，後改師事道元，協助道元司理山務寺制。道元寂後，即著手道元著作之校集。他的門下出有義介、寂圓、義演、義準等人。義介開創大乘寺，其門又出寒巖義尹、瑩山紹瑾等人。

第四節 鎌倉時代的佛教文化

鎌倉幕府與佛教

南宋中葉以後，宋日交通日增，來往僧侶極眾。鎌倉幕府對於宋之佛教文化，抱有隆高的敬意。將軍及執權，多與宋僧或禪師交接。例如：第三代將軍源實朝，於西元一二一六年，竟有親自來華的計畫。因他於某夜夢入宋之某寺，見一長老陞座說法。夢醒問此寺名於僧，答以：「此京都能仁寺也。」「此長老為誰？」答卅：「此寺之開山，南山宣律師也。聖者難測，生死無隔，可隨處現，律師現再誕，即日本國實朝大將是也。」「此侍者為誰？」答謂：「侍者亦再誕，即日本國鎌倉雪下之供僧良真僧都也。」事後，實朝又問良真，良真亦以此夢作答。實朝遂信他是南山律師的後身，故欲親謁靈蹟而有造船入宋之企圖。終由於所造的船大而其出港太淺，不能出海而罷。

執權北條時賴之信禪僧，初只為政治上之利用，當其接近之後，漸次而熱心皈依，終成為禪法之修持者。後來讓職於北條長時，他竟就道隆落髮，在最明寺專修禪法，並得普寧之印可。當他臨終，安坐繩床，述遺偈而逝，已儼然一高僧的風範了。

及至執權北條時宗，對禪宗的信仰益隆，日人讚時宗為武士之典型，而其修養乃得力於禪宗。他自幼即受禪宗的薰陶，大休正念讚之為：「幼慕西來直指之宗，早悟即心即佛之旨。」他曾先後參學於道隆、祖元座下，並有深厚的禪功，養成果斷而鎮定之精神。當元軍大舉攻日，守蘆困難之際，時宗竟能沈著應付，從容不迫，以息國難。此尤得力於祖元禪師之勉勵：「一句一偈，一字一畫，悉化為神兵，如帝釋天與阿修羅戰。我軍得神佛庇護，降伏魔軍，生靈皆安。」元軍卒因遇暴風破船，偃兵而退。

禪宗與武士道

日本武士的教義，實係神道精神、儒家思想、禪宗骨格之三流合糅。試看其要求武士的條件，是忠孝、武勇、慈悲、禮讓、勤儉

樸質、重名分、尚節操、一生死。其中的慈悲、勤儉樸質、一生死，便是禪宗的影響。

慈悲之旨，乃佛教的基本思想，故不論。且看百丈清規的一日不作一日不食，即為勤儉；不立文字，直指心源，是為樸質。祖元曾說：「若能空一念，一切皆無惱，一切皆無怖，猶如著重甲，入諸魔賊陣。魔賊雖眾多，不被魔賊害。掉臂魔賊中，魔賊皆降伏。」這是不畏死亡，無懼外界惡勢力的侵擾。道元也說：「生一時也，死亦一時也，亦如春而夏也，夏而秋也，秋而冬也。」但是也不要忘了祖元曾對元兵說的：「珍重大元三尺劍，電光影裡斬春風。」這就是生死如一、視死如生的精神之表露。

鎌倉時代，武士道精神之成熟，以及禪宗之特盛，乃係互為因果。所以，武士道並不壞。後來明治維新以後，以武士道的基礎，成長為軍國主義，欲遂其兼併大陸而奴役我中華民族的目的，實非武士教義的本質了。

中日交通與佛教

自唐末五代以來，中日僧侶之往來，可資介紹的實在很多。在此僅能述其大略。

五代時的吳越王，保護佛教最力，因此杭州西湖一帶，佛教獨興，所以此後日僧來華，亦多以拜謁此處的名山為目的。此時日僧來華之可記者不多，較著名的有寬健及日延二人。寬健客死中國，日延則攜吳越王錢弘俶之《寶篋印塔》東歸。當時中國文化中衰，經籍亦多散佚，吳越王曾託商客向日本以黃金六百兩，求《天臺論疏》的寫本。隨同寬健來華的澄覺，亦在後唐明宗長興年間（西元九三〇—九三三年），在洛陽長安等處講《唯識論》及《彌勒上生經》等；另一同來的寬輔，也傳瑜伽大教。日本佛教反哺我國，日人則開始自誇其文化已優於中國了。

我國北宋時代，日本由於外戚藤原氏掌政，對外力主閉關主義，來往交通不多。自南宋起，日本政權由外戚轉入武家平清盛之手，嗣後即獎勵海外貿易，中日交通日臻頻繁。

北宋時代來華日僧以裔然、寂照、成尋、仲回等最有名。裔然於太平興國八年（西元九八三年）與弟子成算等四人入宋，留三年，歷訪天臺、五臺及洛陽龍門等佛蹟，並晉謁宋太宗。歸國時所得的最大禮品，是攜去了中國最早的開寶版初印本《大藏經》。

寂照於宋真宗咸平六年（西元一〇〇三年）來華，在華三十餘年，客死於宋。

成尋於宋神宗熙寧五年（西元一〇七二年）偕弟子賴緣等七人來華，晉見神宗，命祈雨，奇驗。在宋九年，寂於此土。

仲回入宋，是奉了朝廷之命，以送達國書的身分而來，但卻由於日本對宋，持平等態度而未被中國接受。

到了南宋時期，日僧之來華者，先後達五十三人之多，乃極一時之盛。例如前面介紹的榮西、覺阿、俊芴、道元、辨圓等，均係此期入宋的人物。

有宋以前，日僧攜去經典，雖已不少；北宋以後，由於中國刻經事業的隆盛，有宋一代，日僧攜去者，竟有三種版本的《大藏經》。一是裔然請歸的蜀本，亦稱官本；二是福州東禪寺本；三是福州開元寺本。二、三兩種，均稱閩本或私本，分由重源（西元一一六七年入宋，住一年）及淨業（西元一二一四年或一二三三年入宋，住八或十四年）攜返日本。

新宗派的新風氣

到了鎌倉時代，日本佛教，有了三大中心區：奈良的六宗，京都的天臺及真言兩宗，鎌倉的禪宗。大體上說，新舊兩京的佛教，

與皇室信仰密切，鎌倉為武家的幕府所在地，故與幕府信仰密切。淨土的真宗及法華的日蓮，雖始於鎌倉時代，盛行則要到南北朝時代之後，唯其再加上禪宗，則為此期的三個新宗。淨土真宗及日蓮宗，是日本的特產，可謂日本自己的佛教，正像禪宗是中國文化的佛教產物。

所謂新宗派的新風氣，由於念佛的民眾化，遂使貴族佛教推展成為民眾的信仰；由於街頭傳道，乃至勸人隨處念佛及唱經題的結果，佛教的中心，遂由寺院開放，而普及於全民的日常生活之中。

由於新宗的源空、親鸞、一遍、日蓮等主張婦女同樣可得信仰的救濟，遂一反從來重男輕女，乃至凡為靈山聖境，都列為女人的禁地的思想；道元對輕視女性，亦評為「此唯誑惑世間至愚之人」。

第五章 南北朝及室町時代的佛教

第一節 禪宗的隆盛

時代大勢與臨濟宗

當鎌倉幕府末期，後醍醐天皇欲收回政權，下召諸將，勤王討幕。此日本史上，稱為建武中興。結果，鎌倉幕府滅亡，卻又有足利尊氏，叛離天皇，在京都另立光明院，天皇無已而南遷至吉野。這個南北朝的局面，直到足利尊氏的第三代義滿之時，才歸統一，恢復了幕府體制，稱為室町時代。幕府末年，群雄割據，便成了戰國時代。佛教在此期間的初頭，新興於前代的各宗派，都有長足的

發展。禪宗因朝廷及將軍家的皈依，尤為隆盛，其地位恰如平安朝的天臺及真言兩宗。

南北朝時代，臨濟宗師有兩大重鎮，那就是夢窗國師及大燈國師。

夢窗國師（西元一二七六—一三五一年）號疎石，十八歲出家，依東大寺凝然受戒，遊歷諸方，學顯密二教。參訪建仁寺的無隱及建長寺的一寧，萬壽寺的顯日佛國禪師傳其心印。深得後醍醐天皇的敬仰，曾數度招入禁中說法。後醍醐天皇崩後，又得將軍足利尊氏及足利義直兩兄弟之皈依，並且受足利尊氏之請，建天龍寺以追薦後醍醐天皇之冥福。他的國師號，即為後醍醐天皇所賜。其門下英才極多，嗣法者即有五十人以上，中以春屋妙葩、義堂周信、絕海牛津等，最為出色。

大燈國師（西元一二八二—一三三七年）號妙超，字宗峯，二十歲依佛國禪師出家，又入大應國師紹明之會下，參三年大悟而嗣其法。宗峯的禪風以峻嚴著稱，受花園及後醍醐兩天皇之皈依。當後醍醐天皇南遷吉野之後，宗峯即成為南朝的國師，而與北朝之師夢窗國師齊名。嗣法弟子之優秀者，為徹翁義亨及關山慧玄。

徹翁義亨，繼住宗峯所創的京都大德寺為第二代，第三代法孫則為一休宗純。

關山慧玄，奉花園上皇之命，將其離宮改為妙心寺，成為妙心寺第一代祖。此後的臨濟宗，即以妙心寺為主要中心而發展延伸，至其第六代法孫雪江宗深之門，便分出四派，此後遂為日本禪宗的最大主力。

五山十刹

臨濟宗各系法嗣相承，以京都及鎌倉為中心而極其繁榮。到將軍足利義滿時代（西元一三六八—一三九四年為其稟政期間），仿

效中國制度而建五山十刹制。以京都的天龍寺、相國寺、建仁寺、東福寺、萬壽寺，加上鎌倉的建長寺、圓覺寺、壽福寺、淨智寺、淨妙寺，兩個五山，合為十刹，受朝廷及幕府的崇敬而列為官寺。但又以京都的南禪寺置於五山的地位之上。

此一制度，為我國宋代仿效印度五精舍十塔而起。據余又蓀的《宋元中日關係史》說：「南宋寧宗時，仿印度五精舍十塔之故事，於江南之禪寺中，亦定其等級，有所謂禪院五山。其後又定十刹，次於五山之下。」據王輯五的《中國日本交通史》說：「按宋代之五山，為徑山萬壽禪寺、靈隱山景德靈隱禪寺、天童山景德禪寺、淨慈山報恩光孝禪寺、育王山廣利禪寺，此均於日僧有密切關係。」又說：「日僧圓爾辨圓、神山榮尊，入宋時曾參詣師範。歸日本僧之兀菴普寧、無學祖元，亦徑山師範之弟子。……至若距宋都臨安較近之靈隱、淨慈二山，日僧掛錫或參謁於此者，亦在在有之也。」因而「此等入宋禪僧歸國後，亦傳宋之五山十刹制於日本」。

不過，中國的五山十刹之名，是固定的，日本的五山十刹，則因時代而有改變。在京都及鎌倉的兩個五山之外，同時兩地各又加上十刹，合計成了三十個寺院的總稱。（參考橋川正的《概說日本佛教史》第二十一章）

曹洞宗

大致上說，臨濟宗的發展，與京都及鎌倉的公家、武家有關；相對的，於地方的大名及農民間的傳播，則為曹洞宗。

武士共分七階，由上而下的次第是：將軍（一位）、大名、旗本、御家人、陪臣、鄉士、浪人等七階。以武士（武家）為中心的封建制度，又分有好多階級的類別，例如（武）士、農、工、商，例如公家（朝廷）、武家、僧侶、神官、穢多（屠戶）、非人（乞

丐）。有一段時期，武家又有執權。朝廷受制於將軍，將軍受制於執權，是三頭政治，而以執權為政權的掌握者。

曹洞宗的道元禪師，雖受朝野各階層的敬崇，因其服膺如淨對他嘗說「不親近王臣」的師訓，所以獨對下層社會的教化努力。道元之門出孤雲懷奘，懷奘之下出徹通義介。義介被推尊為洞門太祖，其下出了瑩山紹瑾及寒巖義尹兩大禪師，曹洞宗因而大盛。

瑩山紹瑾（西元一二六八—一三二五年），先學於懷奘座下，後得義介之心印，創建城滿寺。又承襲義介而繼主大乘寺，再開永光寺，晚年則創總持寺。門下得法者有七人，中於明峯素哲、無涯智洪、峨山紹碩、壺菴至簡，稱為四哲。其後由明峯而開十二門派，峨山則有二十五哲，曹洞宗的門風乃為之大張。峨山二十五哲之中，尤其以大源、通幻、無端、大徹、實峯為最有名，而其通幻的門流特別繁榮，成為室町末葉曹洞宗的主流。

太源門下有梅山聞本、了堂真覺，其法系由東海及北陸而波及山陽等地。通幻之下出有了菴慧明、石屋真梁等十哲，其法系自東國、北陸，而及於九州，接近各地方的大名，又建立根基於農民之間。曹洞宗以北陸為中心，而向北至於奧州，向西到達九州。這與臨濟宗之以京都及鎌倉的五山十刹為根基地者，適巧成為對比。

第二節 日蓮宗與淨土宗的發展

日像及其門下

日蓮之下的日朗之門，出有日像、日輪、日印、日善、日傳、日範、日澄、日行、朗慶，號稱朗門九鳳，而以日像最著。初期日蓮宗，僅在東國及北國活動，到了日像，始向關西地方傳播。

日像七歲依日朗出家。日蓮入寂時，他僅十四歲，侍於病榻之際，受日蓮之遺囑，當向京都佈教。二十六歲，辭別日朗，巡拜祖蹟，而入京都，於四月二十八日在宮城東門，登東山，面對旭日，高唱《法華經》題，以為本宗在京都開教之發起，同時紀念日蓮逝世的十三週年忌日。

日像在京都佈教，招致舊有諸宗的反感而加以迫害，十五年間，先後三回，世稱為龍華之三黜三赦。龍華是日像所創的妙顯寺亦號龍華院，此為日蓮宗在京洛發展之濫觴。由於日像的精神感召，真言宗大覺寺的妙實，亦率其弟子，皈投日像門下。妙顯寺之建立，實係得力於妙實。日像臨終，亦將後事託付妙實。

妙實繼為妙顯寺的第二祖，門下出朗源。朗源出日霽、日實。日霽遷妙顯寺至四條櫛笥，改名妙本寺。日實開妙覺寺。日霽門下的另有弟子日實，開立本寺，日隆建本能寺及本興寺，日明繼主妙本寺。日明之下出日具，日具之門出日真而開本隆寺。目前則以本能寺為本門法華宗的本山，本隆寺為本妙法華宗（即八品派）的本山。

當時與妙實並稱，也在京都流佈日蓮宗的，尚有一位日印的弟子日靜，他於北朝貞和元年（西元一三四五年），應足利尊氏之請而入京都，後創本寺於鎌倉。

日朝、日祝、日親

在身延山守奉日蓮祖堂的第十一世為日朝，他於出家之後，嘗遊學於南都北嶺，通貫諸宗而迴歸日蓮。繼任期間，全力振興祖山，再建堂塔伽藍，整頓山中清規，世呼為日蓮再來，又稱為身延之中興。著有《祖書五大部見聞記》十七卷、《元祖化導記》二卷、《法華草案鈔》十三卷、《一代五時記》十八卷等。

日祝與日朗同時，是身延山第六世日薩的弟子，於京都開頂妙寺，晚年住頂源寺。

日祝同時的尚有日親（西元一四〇七—一四八八年），這是日蓮之後又一位態度激越而功績輝煌的大師。他十四歲出家，二十一歲入京都，因將軍足利義教頗有信仰法華之意向，日親遂效日蓮的《立正安國論》而造《立正治國論》一卷，獻於義教，並且一而再、再而三地勸說義教。終以其態度偏激，攻擊他宗過盛，引起義教之怒，捕下獄中。獄吏屢施水火之刑，終不能動其初衷，乃至將鐺（刀鞘之尾）燒紅如火，加其頂上為冠，因被號為鐺冠上人。坐獄計五百零三日，嘉吉元年（西元一四四一年），蒙赦出獄後，行化於北陸的山陽及九州一帶，席不暇暖，建立寺院達三十六座。

日蓮宗發展的結果，門派也紛紛出現。總名為「勝劣派」及「一致派」。勝劣派下分出顯本法華宗、本門法華宗、法華宗、本妙法華宗、日蓮正宗、本門宗，共計六派；因其日蓮正宗和本門宗，乃係同出於叫作日興的一位派祖，故又將此二派合一，而總稱為勝劣五派。一致派下分出日蓮宗（單稱）、不受不施派、不受不施講門派，這是名為一致三派。

天文法華之亂

由於人才輩出，日蓮宗的勢力日漸高漲，至室町之末，僅在京都一地，即有二十一寺，且其態度激進，致引起了與其他諸宗的爭鬥。

最初是由於教義宗名的爭辯，例如：永正年間（西元一五〇四—一五〇六年），山門（比叡山）的圓信，著《破日蓮義》，日憲出而與之筆戰，日澄也著《日出臺隱記》。結果對方便訴之以武力，天文元年（西元一五三二年）攻燒山科之本願寺。天文五年，又將日蓮宗在京都的二十一寺，全部燒毀。並將日蓮宗徒逐出都外。日蓮宗在京都的勢力，一時竟陷於絕跡的狀態。此在日本佛教史上，稱為天文法華之亂。到了天文十一年，又許日蓮宗徒返歸京都。天文十五年，便恢復了十五個寺。這是日蓮宗徒在論爭的措詞方面太過

激烈的結果，故在此後，再也不敢輕率破他，所以與山門之間，也能和平無事了。

淨土宗的分派

淨土宗自以然阿良忠為基礎，開出了鎮西流的六派，稱為京都三流及關東三流。

京都三流，即是：1.三條的真悟寺，了惠道光成立三條流。2.一條的華開院，禮阿然空開創一條流。3.宇治木幡的尊勝寺，慈心良空開出木幡流。

關東三流，即是：1.唱阿性真的藤田流。2.尊觀良辨的名越流。3.寂慧良曉的白旗流。

在此鎮西六流之中，以名越及白旗兩流最盛。

名越流，自尊觀，經明心、妙觀，而到聖觀、十聲，傳播於奧羽地方。十聲創磐城的專稱寺，此寺後為奧州一方之本山。聖觀門下的良榮，在下野大澤山開創圓通寺，成為大澤流之祖。名越流即以此二寺為本所，繁榮綿延以迄於今。

白旗流，是以武藏之白旗地方建一十樂寺而得名。自寂慧良曉，經定惠良譽、蓮勝，至了實成阿而出了譽聖同。聖同（西元一三四一—一四二〇年）九歲出家，自二十四歲遊學四方，探究諸宗，博學多聞，著述甚豐。內作革新之議，外則破斥異流，大張白旗流之教權。又定宗戒兩脈相傳之儀，即是傳其本宗法脈，亦傳律制的戒脈。其名著有《選擇傳弘決疑抄直牒》十卷，《釋淨土二藏頌義》三十卷，《破邪顯正義》、《觀心要決集》各一卷等。

了譽的弟子，西譽聖聰（西元一三六七—一四四一年），九歲出家，先學密教。二十歲會見了譽聖同之後，始棄密教而入淨土，敷揚師說，力弘宗義，並開增上寺於武藏之貝塚（東京市）。

再說與鎮西流相對的另一派西山流。自證空上人之下，又分出了東山、嵯峨、深草、西谷等四流。東山及嵯峨兩派，法統傳承不久即告中絕，深草及西谷兩派，後世頗為繁榮。

深草派，是以洛南深草之真宗院的地名而得名，以圓空隆信而發展出來。此派宗義之大成者，則為圓空門下的顯意。顯意之下又出道意及壽覺。道意開創圓福寺，壽覺住於誓願寺。此後即以此二寺為本派的中心道場，而迄於今。

西谷派，是以法興淨音創光明寺於洛西之西谷而得名。法興之下出觀性及觀智。觀性繼承光明寺，觀智則住洛東之禪林寺。此後即以此兩寺為西谷派的發展中心。西谷派的中興人物，則為明秀（西元一四〇四—一四八七年），這是淨土教中最富於哲學思想的一人，但其宗義則平易近人，頗能迎合民眾的教化。

淨土真宗的分派

此期的真宗，除了本願寺，分有四大派：下野之高田派，京都的佛光寺派，近江國野洲郡木部的錦織寺派，越前的左道派。

高田派以高田之如來堂為其發展之中心，後改稱為專修寺。由真佛，經顯智及專空，而奠定此派的基礎。再歷定專、空佛、順證、定順、定顯。定顯之子真慧為第十世，遂將專修寺的寺基移到伊勢的一身田地方，而將此派的弘通，擴展於京畿、北陸等地，故被稱為高田派的中興之祖。真慧之下，門徒又分裂為二派：一擁應真，一擁真智，互爭為高田派的正統。真智即至越前另起專修寺，以之對抗伊勢的專修寺。經過百五十年的嫡庶派系之爭，最後復歸統一，仍以伊勢的專修寺為中心。

佛光寺派，由空性房了源立基。

錦織寺派，由慈空立其基礎。

另有高田派下，進入越前的一支，由如道而唱真宗的左道，排斥本願寺的覺如為邪義。此一系統後來出有四派：出雲寺派、誠照寺派、山元派、三門徒派。

本願寺與蓮如

對以上四派而言，京都大谷的本願寺派乃是獨立的，這是留守親鸞影堂，也即是由親鸞女兒覺信尼的子孫所傳的一派。由其曾孫覺如而將影堂命名為本願寺。但此派曾有一度沒落，直到蓮如（西元一四一五—一四九九年）出世，方見中興。營建本願寺於吉崎之山上，房舍達一、二百軒，並將教勢自北陸推展至奧州境內。從他所寫許多的「御文」之中，可以看出蓮如教化的重點，是在地方的民間。他的宗義平易簡明，深受民眾歡迎。

可是，越前專修寺的門徒，與本願寺門徒之間，也發生了軋轢。越前一派聯合了豐原寺、平泉寺及加賀的白山寺，因為蓮如成立第二山門而加壓力，卒因加賀地方的守護富樫親政，黨於真慧派的越前專修寺門徒，文明八年（西元一四七六年），率眾來襲吉崎的本願寺，蓮如因此退去。

文明九年，由於近江地方的門徒之請，又在山科地方建立本願寺。前後費時五年，完成莊嚴宏偉的伽藍，視之猶如佛國呈現，較之昔日的本願寺，規模大異。蓮如全力恢弘真宗之祖業，結果名實相應而感召了佛光寺的經豪，以及錦織寺的勝慧，豪攝寺的善鎮，先後皆來皈從蓮如。至此，真宗各派，又復合為本願寺及專修寺的兩大主流。

一向一揆

所謂一揆，是土匪、流寇、強盜的意思。這在室町時代，是政府最感頭痛的問題，前代有僧兵之禍，此期有一揆之亂。此在真宗門徒稱為一向一揆，以其一心一向彌陀如來的宗義而得名。在日蓮宗門徒，則稱為法華一揆。這純粹是因群雄割據，各霸一方的諸藩之間，彼此虎視，相吞相併。所以各皆利用宗教的宗派集團之間的矛盾，起而煽動宗派集團的武裝鬥爭，期藉宗派勢力的延伸，發展各自政治勢力的範圍。

文明七年（西元一四七五年），蓮如因吉崎的本願寺受專修寺門徒襲擊而離去，本願寺門徒遂對付政親，專修寺門徒皆助政親，於長亨二年（西元一四八八年）六月，開戰於高尾城。結果本願寺門徒大勝，並挾勝利餘威，長驅直入，而致越中、能登、越前等北國地方，頓形大亂。

此後，又在尾張三河地方，專修寺門徒協助德川家康，本願寺門徒即於永祿六年（西元一五六三年），結集大軍對抗家康，結果是以媾和終局。

室町末葉，大名織田信長，志在平定全國而成統一之局，故自尾張地方，起兵西上，並預選大阪石山之景勝地方，為其雄圖之策源地。故於元龜元年（西元一五七〇年），商請本願寺將石山的寺基遷移轉讓，但遭拒絕，因而激怒信長，舉兵進擊本願寺。本願寺飛檄全國門徒告急，門徒結集，死守石山，信長大敗，僅以身免。

元龜二年，信長捲土重來，攻擊長島之門徒，又敗。第二年再攻，第三年三攻，結果也以媾和收場。但卻陰謀設伏於城外，門徒出城，皆遭屠殺，長島的一揆，即因而絕跡。

天正三年（西元一五七五年），信長轉向越前，進入加賀，又將越前一揆漸次平定。自長亨二年以來，一向一揆之亂，至此已近百年了。本願寺門徒與織田信長開戰，亦達十一年之久，始於天正八年，雙方成立媾和盟約。

時宗及融通念佛宗

時宗在一遍之後，分出五派：二世他阿的遊行派、淨阿的四條派、聖戒的六條派，作阿的市屋派、心阿的奧谷派。在二祖他阿門下，又分出三派：內阿的當麻派、解阿的解意派、王阿的御影堂派。到了第八世國阿之下，又開出靈山及國阿兩派。再加上由一向所開的一向派及天童派，共計十二派。但其各派宗義無甚出入，現在他們也不再自唱派名。本來是法水一味，同一源頭。今以蓮華寺、金蓮寺、無量光寺、正法寺，為其大本山。

此期間的融通念佛宗，由於良尊的出現（西元一二七九—一三四九年），一度中興。他對河內大念佛寺的復興，使得一度中衰的本宗，又在東國地方弘通起來。

第三節 吉野及室町時代的佛教文化

寺院與經濟制度

在鎌倉時代新成立的禪宗、淨土宗、日蓮宗，均與上下各階層，普遍地發生密切關係，對於國民生活的接觸，非常深刻，所以在經濟方面的集散，也以寺院為中心了。那就是各地的寺院或神社，推行一種叫作「賴母子」的經濟制度，又稱為無盡錢。這是推行於中國唐代佛教，特別是與三階教有關的無盡藏法，由留學僧輸入日本的。是儲蓄生息或類於保險儲金的一種地方金融事業，故為地方帶來了經濟的安定與繁榮。

再說寺院本身的經濟。賴母子本係寺院之間的互助會，後來發展成為各地方服務的組織。可是寺院方面，仍有特殊的經濟制度，他們除了信眾隨時的布施及寺領的不動產為其收入之外，尚有一山共濟的制度，即在一山之內的共濟共榮。此可以妙心寺及長福寺的

辦法為代表。尚有對外營業的方法，基於福田思想的原則，寺院兼營藥劑及藥材的販賣；又基於布施屋的延伸，寺院兼營了旅舍業務，稱為宿院。稍後寺院與旅舍雖分離，仍為寺院的業務之一。另與旅舍有關的，寺院經營浴室，稱為寺湯。

寺院與教育

僧侶為了教育其弟子及鄉里的兒童，而施行的教育，自奈良時代之前，業已有了。後來由於官設的教育衰微，到鎌倉時代以後，寺院即成了學問的中心，僧侶負起了民眾教育的責任，此被稱為寺學問。

寺學問的主要科目，是和漢兩種文字的學習，以及和漢書籍的讀誦和閱覽。除了知識的傳授，尤其重視精神生活的薰陶。當時所用的教科書，例如：《伊呂波歌》（いろはうた以四十七個假名集成的一句涅槃經偈）、《實語教》、《童子教》、《庭訓往來》，皆出於僧侶之手，故含有相當程度的佛教思想。

像這樣的所謂寺學問，非常普遍，但亦似有高低等級之分。

根據古拉斯的《日本西教史》以及蒙達農斯的《日本記》所載，當時在京都附近有高野、根來、比叡山等五個自由學校，各有學生三千五百名。所授課目有修辭學、歷史編纂學、天文學、詩、算術等，這是西洋人的記載。

不過，在下野國足利地方，當時有一所足利學校，那是當代最完備的教育機構，由將軍足利義兼創辦，在其盛時，有學徒三千，目的是在教育足利氏一族的子弟，但也收受海內各地的優秀學生。該校的校主由僧侶擔任，教師亦多是僧侶身分。當時的京都，由於五山文學是以詩文為主，對經學之研究，不甚重視。足利學校則受中國宋學新註（朱熹之學）的影響，重視經書之講授，特別對於《周易》之研究，成了該校的專長。

五山文學

所謂五山文學，是由五山十刹的禪僧發達起來的文學風格。因為五山禪僧，均直接或間接地與中國有很深的淵源，故此五山文學，實即中國文學在日本的發揚。包括詩、文、語錄、傳記、塔銘以及像贊等。

一般均以一山一寧為五山文學之祖，然以日僧而言，應推一寧的日籍弟子雪村友梅為其初祖。友梅於十八歲時，德治二年（西元一三〇七年）入元，遊歷江南名刹，結交當地名士。旋因當時元日交惡而疑友梅是間諜，本擬處斬，臨刑，友梅即誦出無學祖元的名偈，刑官聞之，感服不已，後聞於朝廷乃被赦。他在中國凡二十三年，故對中國文學有深厚的修養。友梅肇其始，後夢窗疎石，乃集其大成。

日本的漢文學，可分三期：初為平安朝貴族所作的中國文學，次為本期的五山文學，三為江戶幕府時代日本儒者所作的中國文學。但以五山文學為最優秀，毫無「和臭」意味。

五山文學的作品，其著名者有：東福寺虎關師鍊的《濟北集》、建仁寺雪村友梅的《岷峨集》、中巖圓月的《東海一鷗集》、天龍寺絕海中津的《蕉堅集》、南禪寺善堂周信的《空華集》。此外，別源圓旨的《南遊東歸集》、天岸慧廣的《東歸集》、愚中周及的《艸餘集》，也很有名。

正由於漢文學的發達，也就漸次注重到中國的儒學，所謂宋學的朱子學風，也由禪僧自中國傳入了日本。此固為江戶時代的儒學之盛，開了風氣，對於佛教的本身則未必有利。禪宗本以不立文字為原則，後因語錄的記載而有禪宗特有的文體。日本禪僧終致於貪著文學而轉向儒學，其結果，竟有僧侶返俗而成了儒者，此乃五山文學極盛以後的影響。

元日交通的影響

日本與元朝既以警戒的態度設防備戰，卻也不禁日人赴海外通商，其目的在獲取貿易之利。同時，元朝既對日本兩次出師均敗於暴風，便改懷柔政策，寬大待遇日商，因此，日商來元者，趨之若鶩。

此類商船，最早是為天龍寺的籌建經費而核准的。當時足利尊氏反叛後醍醐天皇而使其南遷吉野，但在後醍醐天皇崩後，足利尊氏及其弟足利直義，為了安慰其靈，以除生前所結之怨，乃決定在京都之嵯峨造天龍寺，以薦冥福。由於經費無著，遂用通商抽稅的辦法來解決，故名為天龍寺船。以後凡來中國的日船，元朝均以天龍寺船呼之。

既有商船往來，中日兩國的僧侶，亦多有交流。入元的日僧，人數不可勝計，據木宮泰彥的統計，有名可考者達一百五十三人，唯多平庸之輩，較有貢獻的則有可庵圓慧、龍山德見、雪村友梅、孤峯覺明、祖繼大智、古先印元等人。

至於元僧之東渡而有史可考者，計十二人，例如：一山一寧、西側士曇、石梁仁恭、東里弘會、東明惠日、靈山道隱、清拙正澄、明極楚俊、竺仙梵僊、東陵永璵等。他們各人對日本文化，均有深長的貢獻。最最傑出者，首推清拙正澄。他是杭州淨慈寺愚極智慧的法嗣，住上海之南的松江真淨寺。入元日僧，慕道來參者極眾，因而盛名騰於日本的禪林，執權北條高時遣專使招聘，於元晉宗泰定三年（西元一三二六年）赴日。因他長於詩文，對五山文學之發達，貢獻良多。他又將百丈清規傳於日本，使日本的叢林，有規矩可循。又因與多數武士接觸，對武士的精神生活之影響亦甚大。尤其是武士也採百丈清規的長處，盡入於武家的禮法之中，小竺原貞宗，乃日本武家禮法的鼻祖，他卻是正澄的弟子。

一山一寧居日本二十年，對日本的文學、書法、繪畫，有莫大的影響。日本的入元僧侶，除了攜返經卷典籍之外，也帶去了釋迦、觀音、文殊、普賢、十王、羅漢、達摩、布袋和尚、寒山、拾

得等像，以及山水、人物、動物、花卉等宋元名畫。此於日本書畫史上，促成了雄偉的書風與淡雅的墨繪。

第六章 江戶時代的佛教

第一節 江戶幕府的佛教政策

織田信長與佛教

戰國之末，織田信長起而舉兵，統一封建諸大名的割據局面，可惜禦下太嚴，卒致在往京都途中的本能寺，為部將明智光秀所弑，統一之業，功敗垂成。繼其遺志而統一一日本的，乃是他的部將豐臣秀吉，先破明智光秀於山城之山崎，復與德川家康議和，又降西方九洲之島津氏，再滅東方之北條氏，而致群雄皆服，統一大業，終於告成。

再說織田信長，在他經略統一大業的過程中，受到佛教「一揆」的阻撓，所以，凡是與他為敵的寺院，均受到重創破壞，例如：自元龜元年（西元一五七〇年）到天正八年（西元一五八〇年）對於石山本願寺的攻略，元龜二年對比叡山的焚燒，加上天文年間的法華之亂，一時間真宗及日蓮宗的教勢，在京內外大為低落。正由於佛教徒被捲入政治紛爭的漩渦，信長即採對基督教保護鼓勵的政策，一則藉以攝受西洋新文化，一則用以牽制佛教。

豐臣秀吉與佛教

秀吉平定全國，為了紀念功業，大興土木，營建伽藍，鑄造大佛。此係實行兵農分離政策，解除民間武器，收歸公有，用以鑄造大佛而彰太平盛業。方廣寺大佛殿之地基，南北五十五間（以曲尺六尺為一間），東西三十七間，高一間半。大佛像純以銅鑄，堂高二十丈，像高十六丈。大佛殿後毀於地震，又毀於雷火，秀吉死後，到了其子秀賴手上，再修完成，銅佛像高達六丈三尺。也正因為建大殿鑄大佛，以及修整其他許多佛寺，秀賴所費不貲，此乃出於家康的陰謀獻計，用以擾亂秀賴的財政。且其竣工之期，因鐘銘刻有「國家安康」四字，以致德川家康藉故說秀賴不避家康之諱，大興問罪之師，結果招致豐臣氏的滅亡。

秀吉對於佛教政策，先來沒收寺領不動產，又以寄進（布施）的名目，發還其一部分，因此他就掌握了寺院的經濟命脈，剝奪寺院在中世時代的威力，同時又對比叡山、高野山、本願寺、興福寺等的復興，予以援助。總之，他對佛教是採取控制而懷柔的政策。

秀吉之世，立顯如的季子光昭為本願寺的第十二世，德川家康則立顯如的長子壽光為法嗣，另於烏丸七條地方，建東本願寺。從此，本願寺即分立為東西兩流。

德川幕府的法度與門跡

德川家康於豐臣秀吉歿後，即在慶長五年（西元一六〇〇年）建立江戶幕府（今之東京），此後二百六十餘年，即為德川幕府的江戶時代。

在織田信長及豐臣秀吉之時，日本的寺院勢力，已經大為下降；不如中世（從奈良鎌倉至室町時代）的寺院，在軍事、經濟方面，竟與公家、武家，鼎足而立。至德川氏的政權成立，對佛教乃站在保護與干涉的折衷地位，既然寄進（布施）諸大寺的寺領財產，又將佛教納之於他的封建政權的體系之中。

對於佛教制約，是用法度（法令）來制定各宗派寺院的本末關係。慶長十三年（西元一六〇八年）首先頒發比叡山的法度七條，其後陸續頒布了淨土宗諸法度，以及淨土西山派、真言宗、五山十刹、大德寺、永平寺、總持寺等諸法度。這些法度，大抵是嚴格規定寺格的區別，僧階、職制、座次、住職的資格，紫衣等袈裟及特殊上人之號的勅許，授戒法脈的限制，出家的規定，末寺對本寺之命令的遵守，說法的限制，募化財物的取締，寺社建立的限制，邪教流行的禁止等項。其中特別以寺院本末制度的確定，收效最大，此一制度在鎌倉末期，僅是法系上的本末關係，江戶時代則是法令上的隸屬規定，末寺必須服從本寺的命令及支配。各派宗內的事件，因此減少，諸宗之間若起爭執，則受幕府的干涉，並且強制執行其裁斷。

另有與法度有關的，就是對於公家佛教的規定，即是與皇室或朝廷有密切關係的寺院，所謂門跡、院家、院室等，歷來已久。德川幕府同樣剝奪了他們的實力，僅給予空位及空權。元和元年（西元一六一五年）頒發的公家諸法度之中，對於親王門跡（法親王主持的）寺院及攝家門跡（攝關家出身所主持的）寺院內，座位的決定，僧官的任敍，紫衣寺的信職，上人號的勅許，都做了明切的規定，一掃向來以俗家權力而做影響的弊風。通稱江戶時代的門跡寺院，計有二十五所：天臺宗的輪王寺、妙法院、聖護院、照高院、青蓮院、圓融院、曼殊院、毘沙門堂、圓滿院、實相院，真言宗的仁和寺、大覺寺、勸修寺、三寶院、隨心院、蓮華光院，淨土宗的知恩院，法相宗的大乘院、一乘院。以上均為親王門跡或攝家門跡。另有真宗的准門跡六所：東本願寺、西本願寺、興正寺、佛光寺、專修寺、錦織寺。

基督教政策與檀家制度

織田信長保護基督教以牽制佛教，豐臣秀吉則以基督教冒瀆神社佛閣，且窺之有領土的野心，故於天正十五（西元一五八七年）下令禁止，但仍歡迎與西洋貿易。基督教傳入日本，是在西元一五

四九年，係耶穌會教士薩維爾，由日人安治郎自馬來亞的麻六甲引導而至。等到德川家康於關原戰役（西元一六〇〇年）之後，專以貿易為本，吸引外資及技術支援，對基督教遂取默許態度。基督教得此復活機會，迅即遍及全國，至慶長十年（西元一六〇五年），信者激增至七十萬人。傳教師為佈教的便利起見，乃設學校以養成傳道之助手，並設醫院、孤兒院、癩疾收容所，以吸收一般的信徒。可是，基督徒的思想行為，動輒違抗君父之命，此與封建政治及倫常觀念，格不相融；且以英國及荷蘭因商業競爭而說西班牙在日本有領土野心，家康遂下令禁止基督教。為了禁教而引起了寬永十四年（西元一六三七年）的基督徒島原之亂，幕府深感基督教之弊害，便開始了所謂鎖國政策。

如何根絕基督教的潛移默行而防止其死灰復燃？幕府便利用佛教的基礎，建立所謂寺檀制度，以徹底肅清基督教的餘勢。

寺檀制度，是將全國每一個國民均納入佛教的組織，不論你加入那一宗派，均算合法。最初是為基督徒之轉入佛教者，須取得寺院之證明文件，叫作寺請證文，證明他確已脫離基督教而改信佛教。後來則使全民皆得歸屬於佛教的寺院，人人皆擇一宗之一寺而自為檀越，稱為檀家信徒，並負維持寺院費用及其住職生活的責任。更進一步，僧侶具有戶籍公證之特權，檀家信徒若遇結婚、生產、死亡，乃至移址、旅行、蓄奴婢等事，均得與所屬寺院聯繫勘錄而取得證明，以證明其身分。

由於寺檀制度的建立及法度的限制，寺院及僧侶生活有了固定的保障，但也失去了活潑進展的朝氣。

存應、崇傳、天海

德川家康的晚年，他所親近的僧侶，即是存應、崇傳、天海三人。

源譽存應（西元一五四三—一六二〇年），是增上寺的第十二代，天正十八年（西元一五九〇年）應家康之召，去關東，屢談法義，極為優遇，並為家康及其子秀忠，授圓戒宗要。

崇傳（西元一五六八—一六三三年）於慶長十年住南禪寺金地院，寺院法度的制定，他頗參預其事。因為家康初以寺院司理外交任務，三要元吉、西笑承兌擔任此職之後，即由崇傳繼之，使其得展長才於政治工作之中，故此深受家康之敬重。

天海，他的壽命很長，有說長達一百三十三歲，最低之說為一百零八歲，寂於寬永二十年（西元一六四三年），早歲登比叡山學天臺，深入閩奧而旁達諸宗。天正十六年（西元一五八八年）之後，歷住武藏的多喜院及下野的宗光寺。後為家康賞識，重修多喜院而稱為東叡山多喜院，又被任命為修建日光山的領管。元和二年家康薨，擇日光山建東照宮以為靈厝，天海則稱受家康遺命，主張用神道及佛法「兩部習合」來祭祀家康之靈。大祭之日，即以天海為導師，並據天海的意見，為家康追奉東照大權現之神號。日本刊行的第一部《大藏經》，稱為天海版或寬永版，即是由天海得到幕府的支持，而於寬永十四年開刻，經十二年而完成，計六千三百二十三卷。

第二節 隱元東渡與黃檗宗

唐船與唐寺

日本的政教風物，受唐代文化的影響極深，所以凡稱中國，不論是在唐朝以前或唐朝以後，乃至到了明清之後，一律名之為唐。故此所謂唐船，不是唐朝的船，而是江戶時代從中國去的商船。

江戶時代，日本對外關鎖，但對中國的商船進口，則採限制政策。當時的唐船，大多停泊日本南國的長崎港口，根據長崎實際的

記載：唐船「不分四季，以小舟載價值銀五、六貫，或十四、五貫之貨物，數艘俱來，作交互貿易，間有自願逗留，娶妻生子而安居於此者。」但是唐船進口，均受檢查，貞享四年（西元一六八七年）竟發現天主教的中文書籍走私進口者三十八種。此因康熙皇帝當時眷顧天主教，在中國的華南一帶頗為盛行，殊不知日本鎖國的目的，即為禁教，此乃唐船自找麻煩。

由於留住長崎的中國人多了起來，他們是外僑，不能適用寺檀制度，可是中國人也信佛教，這些來自南京、漳州、福州的華人，為了實際需要，便建立了屬於自己的寺院，這就稱為唐寺。當時在長崎有三大唐寺：江浙幫的興福寺、福州幫的崇福寺、漳州和泉州幫的福濟寺。這三座唐寺，迄今仍留於長崎市內，不過現在是由日僧主管，當年則是由中國請去的禪僧住持。隱元隆琦，即是由興福寺出名聘去的一位中國禪師。

隱元開創黃檗宗

隆琦禪師生於明神宗萬曆二十年（西元一五九二年），六十三歲東渡，八十二歲清聖祖康熙十二年（西元一六七三年），圓寂於日本。隆琦是福州林氏子，九歲入學，十歲即輟，而業耕樵。十六歲時，一天夜晚臥於松下，仰觀天河運轉，星月流輝，心竊異之，以為此非仙佛難明，遂啟慕佛之念。二十二歲，至普陀山，禮觀音，並投潮音洞主，為茶頭，日供萬眾，不以為苦。二十九歲，登黃檗山，正式落髮，天啟四年（西元一六二四年），參密雲圓悟，受心印。崇禎六年（西元一六三三年），費隱通容主黃檗山，舉隆琦為西堂；十年，補黃檗法席，大振禪風，復興古道，住山七載而退。十七年，主福巖寺，弘光元年（西元一六四五年），主常樂之龍泉寺，次年再返黃檗。清世祖順治十一年（西元一六五三年），率門弟二十餘人東渡。

隱元隆琦本為中國臨濟宗的法統，但他生活於明末清初之間，稍晚於蓮池大師雲棲株宏，故其頗受蓮池所倡「禪淨合一」思想的

影響，與古來的臨濟宗風已有不同。他到日本之時，亦不能與早期傳去日本的臨濟宗相合。但他的宗風，卻極受日本諸禪僧的歡迎而競相參謁，轟動一時，尤其是妙心寺的龍溪、禿翁、竺印，先請他到妙心寺，又轉住普門寺。

此後，隱元頗有西歸之意，事為龍溪得悉，力加挽留，並且伴同至江戶，於萬治元年（西元一六五八年），謁見將軍家綱，受到幕府之信賴。次年返京都，由於龍溪的斡旋奔走，家綱以山城宇治之土地見賜，作為寺基，寬文元年（西元一六六一年）竣工，仍以他在中國所住的黃檗山萬福寺為其寺號，並遵幕府之命，祝國開堂。自此，黃檗宗即與原有的臨濟、曹洞並稱，而成為日本禪宗的第三大派。寬文五年，幕府布施寺領四百石，免除稅役。隱元則於寬文四年，功成身退，讓席於木庵性（西元一六一〇—一六八四年）。性續建堂宇，確定一山之清規，是以黃檗宗風益加振拔。

隱元門下之嗣法者二十三人，其中除龍溪、獨照性圓、獨本性源三人是日人之外，均為中國人。龍溪德學並秀，蒙後水尾天皇之信任，賜號大宗正統禪師，但他熱心於萬福寺黃檗宗的開創行動，頗受妙心寺一派的非難，故於寬文九年，乾脆脫離妙心寺而成為隱元的法嗣。

黃檗禪僧

隱元門下，木庵性與即非如一，稱為黃檗宗的二甘露門，尤以木庵為著。木庵繼主萬福寺法席之後，開三戒壇，為廣大的信徒授戒。又下江戶，見家綱，受寺領及金二萬兩的布施，以實萬福寺的經常費及增建費。又由木庵門下的鐵牛及潮音等之東下，在江戶開瑞聖寺；隨後，黃檗禪風因此而播於關東地方。

木庵門下的鐵牛、慧極、潮音，稱為三傑。

鐵牛道機（西元一六二？—一七〇〇年），以自牧子自號，繼席瑞聖寺。延寶六年（西元一六七八年）巡化下總地方，經營椿沼之

開荒事業，拓出新田（年產量）八萬石，晚年住於洛西的淨住寺。慧極道明繼鐵牛而主席瑞聖寺。潮音道海乃是神道及儒術兼學的人物，他在上野館林地方，開創廣濟寺。

另有兩位重要人物，一是鐵眼道光，一是了翁道覺，均於日本文化有重大貢獻。

鐵眼道光（西元一六二七—一六八二年），本是淨土真宗的人，後皈依隱元，又親近木庵，道譽極隆。天和元年（西元一六八一年）完成了《大藏經》六千七百七十一卷的刊行，此對天海版《大藏經》而言，有普及版的性質，稱為鐵眼版。但他最足感人的事蹟，是於天和二年的大饑饉時，對貧民救濟的工作，貢獻良多，時人因之呼為救世大士，他也就是在那年示寂。

了翁道覺（西元一六二九—一七〇七年），是隱元高足弟子高泉性澈的法嗣。寬文五年，他在江戶不忍池畔，開藥鋪，自甘清苦，所得利潤，悉數移作社會救濟，養育江戶市中的棄兒十多人。天和元年，長崎大饑饉，以及和元三年的江戶饑荒，他都做了賑恤救濟的工作，元祿七年（西元一六九四年），又在萬福寺之前，創建天真院。

黃檗山萬福寺的法席，木庵之後，經慧琳、獨湛、高泉等，均為中國人，直到第十三世竺菴淨印辭職之後，始由日僧龍統元棟於元文四年（西元一七三九年）繼其法統，他是慧極的法嗣。但至延享元年（西元一七四四年）龍統又舉清僧大鵬正鯤自代。可是自從二十一世大成照漢之後，因清僧絕跡而由日僧住持，以迄於今。第二次大戰結束時，有意交還中國僧人，竟因聯絡不上而罷！

第三節 諸宗的活動

學問的獎勵與檀林

在寺院法度的規定中，獎勵學問乃其重要的精神之一。僧侶之入山及出化，有其一定的修學年數和學業的程度。家康曾以「學問料」或「碩學料」之名（料是經費之意），頒發各寺院，以獎勵學問。於是，各宗紛紛興辦所謂檀林、學寮、學林等的教育機構，教育其宗徒，研究其宗學。

此在鎌倉末期，淨土諸宗及日蓮宗的宗學研究，稱為談議所，簡稱談所。繼此而興者，便是江戶時代的檀林。較早興起的檀林是在天文法華之亂稍後，永祿年間（西元一五五八一—？年），由日蓮宗的日光、日諦、日詮等，成立了「三光無師會」；到了天正（西元一五七三一—？年）之初，日生在京都松崎及下總飯高兩地，正式開創了檀林。江戶初期，就一致派而言，有關東八檀林及京都六檀林；勝劣派則有七檀林。

再說江戶時代的學寮，最先出現的是：長谷寺、智積院、增上寺、寬永寺及本願寺。元祿八年（西元一六九五年），本願寺改建於東中筋，便改學寮之名為學林。大谷派的學寮則始於寬文五年（西元一六六五年）。曹洞宗也在元祿五年開創學寮。

檀林或學寮的組織，亦有可言者，一宗的最高職位稱為學頭，以下則有化生、能化、講師等職稱，學員們被稱為所化。大體來說，江戶地方以學寮為盛，京都地方以檀林為盛。所化的學員，多數是寄宿的，故在檀林或學寮之內，包括講堂及寮舍的兩部。當初的所化人數，各處均為五、六十名上下，以後漸次增加，到了寶曆及明和（西元一七五一—一七六四—？年）之頃，增上寺的所化人數達二百至二百五十人之間。真宗本願寺派的學林，在明和及安永（西元一七七二—？年）之際，即超過了一千人；至江戶幕末的安政（西元一八五四—？年）年間，竟超過了一千六百人。至於大谷派，在天保九年（西元一八三五年），就已有了一千八百四十七名所化。

檀林的課程方面，以日蓮宗來說，先修《四教儀》、《集解》、《觀心》，此為法華三小部，共六年；《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》，此為法華三大部。《法華玄義》，又分

新、中、古的三級，共四年；《法華文句》及《摩訶止觀》的修學年數則無限制。再說淨土宗的科目，共分名目、頌義、選擇、小玄義、文句、禮讚、論、無部等九種，無部不限年數，其他八部則為每三年修一部。依照各人所修的年數，決定其僧職及僧階的資格。例如：真宗派是照各人所修科目及年數而區分為新隸、下座、中座、耆年、上座、臘滿等的階次，求學十六夏以上者，稱為臘滿。

由於學事興隆，各宗的學者也紛紛出現。

日蓮宗學者

日蓮宗是諸宗之中學問興隆最早的一宗，此期間，以日重、日乾、日遠最得令名，稱為日蓮宗的中興之祖。由於宗學興隆的結果，在宗義及宗風上，又開出了新的學派，那便是對於原來的受不施派，由日奧及日講二師唱出了不受不施派。

日奧（西元一五六五—一六三〇年），住於妙覺寺，當豐臣秀吉慶祝京都大佛殿落成之時，設千僧齋，日奧即唱不受不施，而拒絕參加，因慨日蓮宗門之墮落，遂隱於丹波。後於慶長五年（西元一六〇〇年）受德川家康之命，與大阪城妙顯寺的日紹對論，仍堅持己說，故被流於對馬島。嗣後雖獲赦，但此宗義即與基督教同樣地受幕府禁止，直到明治年間，始公開承認它的派名，而以日奧為其開祖。

日講（西元一六二六—一六九八年）修學其宗學於妙覺寺，深信日奧的不受不施義，並且起而倡導。於寬文六年（西元一六六六年）撰著《守正護國章》，獻於幕府，強調不受不施的宗義，因而獲罪，流於日向（宮崎縣），七十三歲時，即寂於該地。後被推為不受不施講門派之創祖。

天臺宗學者

此一時期，天臺宗出有妙立及靈空等諸師。

妙立寂於元祿三年（西元一六九〇年），五十四歲。他本為禪僧，後歸天臺，但他承受中國的四明知禮及靈峯蕩益的思想，根據《四分律》而反對天臺宗學以圓、密、禪三宗一致的宗風；反對比叡山由來所傳的大乘戒。因得輪王寺的宮辨法親王的皈依，故於元祿六年，在比叡山建立安樂院，專弘妙立的律學，稱為安樂律院，由其弟子靈空住持。

靈空（西元一六五二—一六九八年）是一位博學多聞而又持律堅固的名德，繼承師說，全力宣揚，著作有六十餘部二百卷。他除了安樂院又另於寬永寺建淨名院，在日光建興雲院，三山鼎立而盛弘其宗義。因以安樂院為其中心，故稱其所弘之律為「安樂律」。但此安樂派之成立，是由靈空的弟子玄門，於寬保三年（西元一七四三年）始制定其一派之條規。

此後，出有寬永寺淨名院的惠澄（西元一七七九—一八六二年），終生講學不倦，大振四明學風。

與靈空同時的義瑞，則遙承最澄傳教大師的學風，而與靈空作宗義之諍，稱為寺門派。此後，又有敬光、敬長、敬彥，次第出現而倡復古之論，敬彥痛論安樂派之出於山家而又反對最澄，乃是不忠不孝。

真言宗學者

在家康時代的慶長六年（西元一六〇一年），曾將高野的真言宗，分為學侶及行人的兩派，制定一山兩頭，其後兩派互爭權勢，訴之於幕府，幕府則出而一掃其紛爭，以服從命令為準。當時真言宗在教義方面，又分為新義派及古義派。

新義派有智山的運敞，豐山的亮汰。運敞（西元一六一三—一六九三年）的著述達二百餘部，藏書極多，稱為運敞藏。被人敬稱

為近代師，亮汰（西元一六二一—一六八〇年）著有《理趣經深密祕鈔》三卷等數十部。

古義派自慶長年間的西明寺明忍，自誓受戒之後，再興興正菩薩所倡的真言律，大張戒學的講筵。後來於元祿年間出有一位淨嚴，開創江戶的靈雲寺，慕明忍遺範而自誓受戒，繼續弘律。淨嚴之後，即有慈雲（西元一七一七—一八〇四年）出現，盛弘戒律，德化及四方，幕府以高貴寺為其弘律之本山。他將他所弘的戒律，稱為「正法律」，因其主張，大小威儀，百般規範，悉應遵照佛制，正法律之名稱，即出於原始的律藏。

臨濟與曹洞學者

臨濟宗在此期間，有五位人才可足介紹，第一位就是受家康信任的崇傳，他對江戶幕府基礎之建立，參與帷幄，頗著功績。諸宗諸寺的法度，多半係出其手。寬永十年示寂，生年六十五歲。

其次，大德寺的澤菴（西元一五七三—一六四五年），受到三代將軍家光之皈依，創東海寺於東京市的品川區，大振宗風。妙心寺的愚堂（西元一五七九—一六六一年），在江戶（東京市）開龍翔寺，盛弘所宗。愚堂第三代法孫白隱鵠林（西元一六八五—一七六八年），嗣道鏡慧端之法，先住松蔭寺，繼開龍澤寺，晚年再住松蔭寺；一生之中，巡遊各地，誘化道俗，並著《假名法語》，闡揚臨濟禪風。門下有東嶺、峨山、遂翁等人，今日自成一派，名為鵠林派。

與白隱同時者，尚有古月禪材（西元一六六七—一七五一年），他的法系傳至今日，稱為古月派。

尚有美濃盛德寺的師蠻，於元祿十五年（西元一七〇二年）著成一部七十五卷的《本期高僧傳》，蒐集日本各宗高僧一千六百六十餘人的傳記，乃係彼國最大部帙的僧傳書。

再說曹洞宗，此期間以永平、總持兩寺為一宗之本山，統一宗務，隆盛宗學。元祿年間，出有月舟及卍山二師，先由月舟復興古風，繼而卍山承其宏業，著有《宗統復古志》二卷、《廣錄》四十八卷。二師之後，又有天桂、指月、面山諸人輩出，講釋祖書及曹洞之宗學，因此奠定基礎。宗門學徒，多能兼學內外典籍，大開講肆。

延寶五年（西元一六七七年），又有清僧心越興儔，應水戶光之招聘而到日本，住祇園寺，盛名振於一時。

淨土宗學者

德川氏世代信奉淨土宗而為檀越，所以淨土宗因得江戶幕府之厚護，大揚宗風。增上寺受家康之皈依，大建伽藍，並訂檀林制度，振興宗學。除以此為中心的關東檀林之外，另有十八檀林，每一檀林，無不學徒雲集，那就是江戶檀林五所，田舍檀林十三所。因此，淨土宗的人才很多。

京都知恩院的滿譽，受二代將軍秀忠之皈依，又得後陽成天皇的信任，使皇子良純法親王成為知恩院的法嗣。

祐天愚心，受將軍綱吉及其夫人桂昌院之皈依，並陞為大僧正。

袋中欲來中國未成，而至琉球開創桂林寺，後返日本，又在京都興建法林寺。

寬保及寬延年間（西元一七四一—一七四八—？年），出有貞極、關通、普寂、敬首、大我等諸大德。他們鑑於淨土宗風的頹弊，所以力倡改革，極重戒律，尤其是敬首，興起了念佛門中的律院制。此與天臺宗的安樂律，真言宗的正法律，在時代精神上有相通的要求。因受宋儒朱熹及陽明學派指責佛教無助於倫理實踐，故以振興戒律來挽救危機。

真宗學者

真宗分作西本願寺派及大谷的東本願寺派。西本願寺派在此時期，先有准如、良如、寂如等好學的宗主。學林之能化，則有知空、若霖、義教、功存、智洞等人，次第出現，其中以知空及若霖門下的法霖，最為優秀；確立其宗學之體系者，特別是法霖的貢獻最大。法霖門下出僧樸，僧樸之門則有僧鎔、慧雲、崇廓、仰誓等人。至第十七世宗主法如之際，宗門多事，學林派的學者與非學林派的學者之間，發生了「三業惑亂」的紛爭，所以智暹著《真宗本尊義》攻擊法霖之說為始，結果是由幕府仲裁處斷而平息。

東本願寺派，首於正德五年（西元一七一五年），設置學頭及講師，由西福寺的惠空擔任，其後經慧然、慧霖，於寶曆四年（西元一七五一年）將學寮移至高倉，增建學舍，擴大規模。再經慧敞、深勵、宣明、大含、德龍等的歷任講師，人數越來越多。

但在江戶時代，雖受幕府的獎勵興學，在思想方面卻也受到幕府的控制，凡有新異之見，即遭幕府的取締，並且加之以刑獄。

佛教的黑暗面

江戶時代的日本，文化中心漸次由京都及大阪而移至江戶，同時儒學及國學勃興的結果，幕府極受影響，儒生漸次抬頭得勢，對佛教則頗不利。

在佛教方面，江戶時代雖然人才輩出，對於社會教育、文化、慈善，也做得很多。可是，僧人生活有了固定的保障，一般缺乏活潑的進取精神，思想沈滯，形成為「讀經佛教」的狀態。同時，僧尼之破戒腐敗，亦時有暴露，尤其是真宗出現了左道派，流行祕事法門或夜中法門。

於是，社會的人士，紛紛指責僧尼為無用之物，儒學盛行的水戶藩，因而首開廢佛之端，著手摧毀佛寺，淘汰僧尼，並將佛像鎔鑄大炮，這是天保十四年（西元一八四三年）的事。

由於儒學及國學者的復古思想積極推展，除了廢佛毀釋，更倡尊王攘夷的主義。由於尊王觀念的成熟，所以江戶幕府的將軍，便把大政奉還天皇，那就是明治維新的開始；攘夷觀念的成熟，所以要恢復神道信仰而排斥佛教，那就是明治時代神佛分離政策的執行。

第七章 明治維新以後的佛教

第一節 神佛分離與廢佛運動

維新政府與佛教

江戶幕府時代，佛教被列為幕府封建制度中的一個環節，幕府面臨滅亡，反幕府的力量，也就襲擊到了佛教。佛教在幕府的管制下，雖無衣食之憂，卻也失去了對外的攝受力及批判力。明治天皇親政之後，在技術上雖積極採用西方的科學文明，在觀念上是復古的君權神道主義，站在以神道為國粹的新政權的立場，佛教乃是應當排擊的外來宗教。

為了恢復神武天皇創業的神話理想，故有平田派的神道學者矢野玄道及玉松操等，於排佛之後，倡出「神道國家」的口號，主張以祭政一致為王政復古的中心綱領，天皇是政治領袖，也是神的化身，神道成了政治的中心，復設神祇官以處理宗教事務。佛教在此情形之下，便失去了原來的地位。

神佛分離之令

自中古以來，根據「本地垂迹」的思想，佛教均以諸佛的名稱，稱呼日本的諸多神道，所以，神社與佛寺之間的關係密切。但到慶應三年（西元一八六七年）十二月，宣布王政復古，慶應四年，即是明治元年（西元一八六八年）三月，便頒神佛判然之令，其要點是：恢復任命神祇官，全國神社與佛教分家，神社中凡是穿著僧裝的神職人員，應恢復神職之服飾，同時禁用佛語稱呼的神號，禁供佛菩薩形貌的神像，禁用木魚及梵鐘等的佛具。因此，沿用了一千多年的神佛合一的信仰，即在此一命令之下廢除，神社自行獨立，脫離了佛教的支配。由於這一棄舊更新的命令，神社中的佛味固然剷除一清，同時也趁此機會，形成了廢佛毀釋的狂潮。

不論新政府的政策，是否有意摧毀佛教，但在當時的神祇官的計畫，以及平田派及本居派的神道學者的行動，確有一舉把佛教撲滅的願望。他們廢棄佛像、佛經、佛具，並且迫害不願還俗的神社僧侶，焚燒佛教的塔寺。又有薩摩、信州松本等藩地，竟以各藩的命令，廢止了多數的佛寺，強迫僧侶還俗，又在真宗最盛行的富山藩，將一千三百二十餘所寺院合併為一寺。

這種暴烈的行動，實非國家之福，故而政府出面宣布此非明治政府的意旨，並令應該辨明禁止神佛混合，不即等於廢佛毀釋。此乃恐怕引起佛教之反抗，因為民心激昂，特別是真宗的力量，最不可忽視。事實上，廢佛的結果，還是引起了地方民眾的反動，例如明治四年，三河大濱的騷擾；五年，在信越地方的土民蜂起；六年，在越前大野、今立、坂井諸郡的暴動。這些都是真宗盛行的地方。

宣布大教與大教院

神佛分離之後，佛教終究不能消滅。但在管理方面，以往是神社附屬佛教，現在則神社屬於神祇官，佛寺則於明治三年，在民部省內，設一寺院寮，總理有關寺院及僧侶的一切事務。可是，各寺的寺領，除現前的使用地外，悉數沒官。此對真宗打擊尚輕，對天臺及真言諸名刹的影響極大。明治四年，廢止民部省，社寺一時均由大藏省掌理，實則仍是將佛教合併於神道範圍。

佛教雖不能消滅，但是佛教思想對於明治新政的觀念，卻不能相容；明治恢復神政，以獨一至尊的神格自居，此與平等的佛教抵觸。同時受了毀釋排佛的輿論影響，認為佛教在倫理實踐方面，不及朱熹、王陽明學派的儒家思想；在經濟建設方面，不及西洋科學文明，反為坐享其成的無業遊民；在政治目的方面，不及神道精神的愛國強國，因係外國之教。所以，在明治五年四月，解除僧侶食肉帶髮娶妻的官制；同年九月，又令僧侶使用俗姓。將佛教僧侶俗化之後，便利用他們宣傳神政的思想。那就是先於明治三年正月，下達「宣布大教」詔，唯以神道思想為其宣傳的課題，並計畫編纂大教宣布之教典，結果究因故未編成。

但是，明治四年七月廢藩置縣之後，各地政情不安，且為對治新來的耶教起見。故到明治五年四月，動員神官及僧侶，任命為教導職，教導人民，安定民心，有三條「教則」，其內容如下：

（一）當體事教神愛國之日。

（二）當明辨天理人道之事。

（三）當奉戴皇上，遵守朝旨。

教導職也分階級，自權訓導而至大教正，共有十四等。同時由於佛教各宗的聯合請願，著教部省於增上寺設置大教院，此外，於各府縣開設中教院一所，大小神社及各宗寺院，又設小教院而置於中教院的管轄之下。大教院及中教院所供的，則為天中主神、高皇靈神、神皇靈神、天照大神。這本來是佛教徒藉此政府利用佛教的機會，以訓練教導職之養成為名義，使佛教挽回業已失去的地位。

但是這樣一來，神官與僧侶，共同在一起唱讚神的祝詞，行神道的儀式。這種怪異的狀態，神佛兩教，都感到不滿意。

佛教再度獨立

在神道政治以及科學建設的新時代的浪濤襲擊之下，佛教之中的出家宗派，均已無以自保，在家的新佛教，卻發揮了強大的潛力。暴力反抗的，是真宗的表現，做文明之抗議的，初也是真宗的努力；啟發新佛教運動的，還是以真宗的學者為主。直到今日，日本仍以真宗及日蓮宗的實力最強大。二次大戰之後，復原得最快的是真宗；向美國推展最盛的，依然是真宗；因為它不是關在山門之內的佛教，它是大力在民間普遍而深入活動的佛教，所以它能擔任新時代中的重要角色。

正在神佛分合問題糾纏不清之際，真宗的西本願寺派，即於明治五年正月，派遣大谷光尊、梅野澤融、島地默雷、赤松連城等人，赴歐美考察。東本願寺派，也於同年十月派遣大谷光瑩、石川舜台等人，去歐洲考察。當他們歸國時，即以世界宗教之大勢，批評明治政府的宗教政策。其中以島地默雷，於明治五年十二月的旅途中，即向教部省申述，對於大教院的設施、神佛分離及三條教則，做了批判，並且建議應當確保宗教信仰之自由；明治六年歸國後，又向教部省強力地說服，神佛分離之後，神官及僧侶，應當站在各自的立場，教化國民，信教自由的權利，則必須確保。在此行動之中，尚有石川舜台、渥美契緣、大內青巒等人。

由於這番行動的先導，接著就有真宗的四派（東本願寺派、西本願寺派、高田派、木部——錦織寺派）推派代表，奔走接洽。於是，淨土宗的福田行誠、日蓮宗的新井日薩、真言宗的密道應、曹洞宗的諸嶽奕堂、臨濟宗的荻野獨園等，共商矯正僧侶弊風之大計，並且闡明佛法有益於國家，促請政府之醒覺。

因此，到了明治八年四月，停止神佛合同之說教；同年五月，解散大教院，並許於三條教則之外，可以宣說佛教各宗的教義。十年，便將教部省廢止，另於內務省設置社寺局。十七年八月，又廢止教導職，同時宣布神佛二教的各宗派，委任管長之制；也就是明令承認，政教分離，各宗獨立，這是吸取西洋近代文明，保障人民信仰自由的精神而得的結果。二十二年，頒布憲法，即以第二十八條，對信仰自由的觀念，賦予法律的規定。

第二節 新佛教的開展

新舊交替間的佛教人才

明治維新初期，佛教處於危如纍卵的狀態下，挽回這一空前危機之狂瀾的有力人物，有淨土宗的福田行誠，真宗本願寺派的大谷光尊、島地默雷、大洲鐵然、赤松連城、原口針水、北晶道龍，大谷派的大谷光勝、石川舜台、渥美契緣、南條神興，日蓮宗的新居日薩，真言宗的釋雲照，天臺宗的奧田貫昭、赤松光映，臨濟宗的荻野獨園、由利滴水、今北洪川、橋本峨山，曹洞宗的諸嶽奕堂、久我環溪、原坦山等人。這些人物，既是舊佛教的最後遺珍，也是新佛教的先驅英雄。他們既要對明治政府抗議、申辯，尤其要對皇政的絕對遵守與擁戴，同時要對再度隨海禁開放而湧入日本的基督教義，做抵制的活動。

另一方面，在明治二十七、八年（光緒二十、二十一年）時，與中國發生中日甲午戰爭，日本揚起帝國主義及軍國主義的高潮，佛教為求自存，表現了愛國的精神，成了帝國主義的支持者。即使到了第二次世界大戰期間，佛教仍為野心的軍人，用作對外侵略的工具，利用佛教徒的情感，高唱「大東亞共榮圈」的口號；因為東亞民族，大多是佛教的信仰者，所以日本佛教徒的對外活動，也極頻繁。但此乃係佛教徒的護法運動，是方法而非目的。

護法運動的三個方針

無可諱言，明治初期的廢佛毀釋，固由於政府政策的不當，但也有出於佛教本身自招的因素，所以護法的第一個方針，就是僧侶的自清自覺運動，一改以往無能墮落的弊風，積極展開教學，養成可用的人才，各宗設置教育機構，登用優秀的人才。同時，也一掃以往宗派之間自我尊大的思想，覓取各宗之間協調與合作的途徑，故有「諸宗同德會盟」、「諸宗總贊」等聯合機構的應運產生，以期互相切磋琢磨，護持佛法之不墮。

其次，為了爭取政府的同情與重視，即以強調佛教的護國思想，為一大護法的方針。針對排佛的思想，闡明佛教傳入日本千餘年來，曾受列聖的尊信，對於民心的陶養，以及文化的發達，足徵佛教對於國家，有益無害。

為了適應新輸入的歐美文化，在江戶幕府，即有富永仲基主張將佛教當作合理的研究。為了抵禦基督教的迅速發展，又以闢邪顯正為護法的方針之一。特別是東西本願寺，各派遣本宗的英俊，至長崎、橫濱，研究基督教，努力於破邪學及護法學的鑽研。

新的學術研究

隨著政府新教育制度的確立，各佛教宗派，也確立了普通及專門的教育機關。為了接受西洋新的治學方法，在島地默雷等考察歐美歸國之後，即由真宗本願寺派，派出北道隆，大谷派派出南條文雄等，赴歐洲遊學。南條文雄於明治九年六月，與笠原研壽，同赴英國留學，文雄在英期間，依德國的大宗教學家馬克斯彌勒博士（Dr. Max Müller 西元一八二三—一九〇〇年），學習梵文，至明治十七年五月歸國。明治十四年二月赴歐遊學的北道隆，也在十七年

一月返日。他們回國之時，道經印度，深入內地，做了佛教聖跡的實地考察。

由於新方法的輸入，故在明治二十年前後，自由研究佛法的新風氣，便在日本普遍地展開，他們如飢如渴地吸收外來的新的東西，正像古代之對中國隋唐文化的渴慕一樣。因此，對於佛教原典的研究方面，出了南條文雄、笠原研壽、荻原雲來、高楠順次郎等梵文學者，又有河口慧海、寺本婉雅、青本文教等西藏文學者，以及高楠順次郎、長井真琴等的巴利文學者；對於佛教歷史的研究方面，出了村上專精、境野黃洋等學者；對西洋哲學與佛教的比較研究方面，出了井上圓了、清澤滿之、居士大內青巒等學者。這種新的學術風氣，延續到大正年間，成果更加輝煌，除了上列的學者，尚有生田得能、常盤大定、姉崎正治、木村泰賢、望月信亨等人，都是望重一時的權威學者。甚至我中國新佛教的運動，也是受了日本的鼓勵，當楊仁山居士以使臣身分留英期間，遇到南條文雄，允助仁山居士將中國佚失的佛典由日本供給；結果，仁山居士成立了南京的金陵刻經處，又創辦了祇洹精舍，開了佛教新教育的先河，後來的太虛大師及歐陽竟無居士，都是出身於祇洹精舍。

人才輩出，端賴於教育之養成，故於大正年間（西元一九一二—一九二五年），佛教各宗的專科大學，也紛紛出現，例如：真宗本願寺派的龍谷大學，真宗大谷派的大谷大學，日蓮宗的立正大學，真言宗的高野山大學，曹洞宗的駒澤大學，淨土、天臺及真言宗的豐山派，聯合創辦了大正大學。

新的研究方法一出現，對佛學的態度，便一反以往的含糊籠統而稱為圓融無礙的觀念。從明治後半期開始，即利用語言學的知識，站在歷史的角度，研究佛教思想的發展過程。因此而有大乘佛說非佛說論及佛教統一論的出現；而有原始佛教、小乘佛教、大乘佛教的分期研究。例如：清澤滿之對於《阿含》的研究，直探原始佛教的釋尊本懷。這種方法學自歐美，日本學者所得的成績，如今卻早已超過了歐美。

古典刊行與信仰運動

他們一方面發展新佛教的思想，一方面又做舊佛教的整理與刊行。明治十三年（西元一八八〇年）印刷了《一切經》，又所謂《縮刷大藏經》。此後，又有《卅字大藏經》及《續藏經》的刊行。自大正至昭和之間，集合許多人才，校勘各種版本的藏經，加註並附梵文名詞，出版了一部《大正新脩大藏經》。此外，尚有陸續出版的《大日本佛教全書》、《日本大藏經》，各宗的全書、叢書，諸祖師先德的全集等等。昭和以來（西元一九二六一年），又完成了《國譯一切經》（日文），以及直接由巴利文翻譯成日文的《南傳大藏經》的刊行。另有鷲尾順的《日本佛家人名辭書》，龍谷大學的《佛教大辭彙》，織田得能的《佛教大辭典》，望月信亨的《佛教大辭典》，宇井伯壽的《印度哲學研究》，辻善之助的《日本佛教史》，大東出版社的《佛書解說大辭典》，法藏館的《西域文化研究》和《近代佛教講座》，鈴木學術財團的《梵和大辭典》等，都是大部頭的文獻。

除了古典的刊行和整理，在信仰方面，也有了新的趨勢。明治三十年，清澤滿之倡出「精神主義」，標榜親鸞聖人；明治三十四年，高山樗牛倡出「日蓮主義」，標榜日蓮上人。以精神主義來醫治當前偏重物質的時代病痛；以日蓮主義來熱烈讚揚超人的自我靈性。他們兩人，均以治病之心，執筆為文，慇懃而嚴肅地宣說其主張，所以深受時人的感戴，解除了時人的苦悶。由精神主義，至明治三十五年，便發展為求道主義，到明治三十八年，又產生了無我愛的運動，至昭和時代，又引起了「懺悔生活」及「真理運動」。

到現在，日本的佛教，在西洋哲學及基督教的影響之下，完全脫離了中國佛教的形態和觀念。凡是普及於民間的教化運動者，才能有所發展，坐在山門之內修行而等著眾生來求度的，已在接受社會及現實的無情淘汰。明治之末的佛教信仰運動，操於真宗及日蓮宗之手。大正以後，民主思想抬頭，僧人獲得參政，佛教漸傾向於社會活動，例如：由創價學會於昭和三十九年（西元一九六四年）發展成為公明黨，勢力之大，已成了日本的第三大政黨。

新興教派

此乃由於東西方文化的接觸，使日本的神道及佛教，均起了反省及迎新的宗教改革運動，所以由神道教及佛教分裂出來的新興宗教，如雨後春筍般地紛紛出現。昭和二十年（西元一九四五年），即有四十四個教派團體，至昭和二十四年，不過四年期間，竟然激增至四百二十七個。即以佛教來說，根據一九五〇年出版的《宗教年鑑》統計，已從十三宗五十六派，增加到一百六十二派。

新興宗教分為大本教系統及法華信仰系統的兩大流。大本教是根據天理教及金光教的神話、信仰、教團而成立，乃受真宗及基督教的影響而來。法華信仰是由日蓮宗的再認識而產生，明治時代即有國柱會，後有靈友會，昭和時代又有妙道會、思親會、立正佼正會、創價學會等最為著名。以人數來說，立正佼正會及靈友會，均已超出百萬乃至三百萬，數年前立正佼正會以四十億日圓，建築了一座現代世界第一雄偉的佛教聖堂。創價學會則在急起直追，人數也由十萬而百萬千萬地上升之中。據一九六四年十二月三日的報章雜誌說：「今年十一月間的報導，日本九千九百萬人口中，創價學會擁有一千三百萬會員。」同時，尚在以每月增加十萬人的高速度上升之中。

這些新興宗教的共同原則，即是無不重視組織，他們以嚴密而堅強的組織力，來發展教務，吸收信徒。

佛教參政與團體活動

大正年間，民主潮流洶湧澎湃，佛教亦受其影響，往日以僧侶為「方外」的立場，至此有了改變。在大正三年，上屋詮教的〈宗制改革論〉中，即有三點主張：

(一) 依據憲法第二十八條的精神，迅速完成新宗教法之制定。

(二) 宗教法之制定，必須承認各宗之僧侶及教師，得與一般國民有同等之參政權。

(三) 確認各宗派寺院為私法人，並予保護監督。

於是，在大正四年（西元一九一五年），佛教界的各宗管長，在西本願寺成了佛教連合會，同時於大會中決議了參政問題與宗教行政之確立的兩大提案。到了大正十二年，以佛教連合會與護國團兩個組織，在東京增上寺共同召開了「僧侶參政權問題佛教大會」，向政府請願，而使此一運動達於高潮。

這一運動在當時雖未獲致結果，但在教內，卻掀起了好多次佛教徒大會，特別是各宗派的大法會。例如：大正十年，延曆寺的傳教大師圓寂千百年紀念大會；法隆寺等的聖德太子逝世千三百年紀念大會，日蓮宗的宗祖誕生七百年紀念大會；大正十二年，真宗各本山的開宗七百年紀念大會，以這些大法會的舉行，來提高並回顧各宗宗祖的信仰與思想，同時也在希望藉此活動的聲勢，以促成僧侶參政權獲得的早日實現。

明治以後，日本佛教固然在國內求生存謀發展，同時也像西洋的耶教一樣，把目標投向國外的開發，明治七年（清朝同治十三年，西元一八七四年），東本願寺即創別院於我國的上海，同時也在琉球傳教。明治十年以後，又向朝鮮傳教。甲午中日戰爭之後，臺灣即有了日本佛教的傳佈。明治三十七年（清光緒三十年，西元一九〇四年），日俄戰爭之後，滿州與樺太，也有了日本的佛教。同時真宗的西本願寺派，更向夏威夷及美國等地展開傳教活動，而且成績輝煌。第二次世界大戰期中，真宗在美國的各項設施，雖因戰敗而受重創，但其復甚速。今日在南北美洲的佛教活動，即以日本的真宗為主力，他們初期是對日本的僑民佈教，現在已能純熟地運用美洲當地的語文及適合當地需要的方法，向美洲人傳播佛教。除了基本的思想精神是佛教的，看來他們已是基督教化的佛教。但也唯有深入社會，適應環境，才能吸收到近代的人來皈信佛教。

第三節 二次大戰以後的佛教

一般的光景

第二次世界大戰在佛元二四八九年（西元一九四五年），因日本投降而結束。

日本既是戰敗國，國內一切設施，均凋敝不堪，佛教在日本，當然也遭受到同樣的命運。

尤其是由於美軍佔領日本的政策，希望使日本變成美式化，對於宗教，則鼓勵基督教的傳播而給予多方面的便利。特別由於日本國民物資的缺乏，基督教的救濟品，便使貧窮的日本人，在昭和二十四年（西元一九四九年）三月，京都府下竟有一千五百人集體受洗，成了基督教徒。

同樣的，在美國的日本佛教之教會，也運送大批的物資來救濟日本本土的佛教徒，特別是淨土真宗，在這方面得到的成效最為顯著。其他宗派，亦求向外獨立開展，對於南美、北美的傳教工作，日本則有好多位有修養的學者及高僧前往。其中尤其是鈴木大拙在歐美的活躍，以及他優美的英文著作，而使禪學成為風靡世界的宗教顯學。

但是，由於戰火的破壞，在都市的寺院，如淨土與日蓮各宗，頗受重創。戰後土地政策的解放分配，又使淨土真宗以外的各宗，受到經濟的破產。因此，佛教的前途黯淡無光。

可是宗派受到破產之際，戰後即有新興的自由佛教的活動代之而起，或者開創單獨建立寺院的新風氣，或者編纂日譯的佛教聖典，建立在家的新佛教會，他們出入於政界，例如：花山信勝、田

島隆純、加賀尾秀忍。也有從事於監獄的佛教教誨師的工作。這為戰後的日本佛教，露出了希望的曙光。

至於各原來的宗派，也受了這種自由佛教徒的刺激，漸漸地要求有一個轉變步調的佛教運動了。

由於寺院經濟的困窘，寺院的住持們不得不去以做公教人員為副業，來維持生計，但這對於佛教教化的工作卻大受影響。另有許多寺院，則利用多餘的房舍，設辦保育園及幼稚園，戰後人口激增，故此也是供應社會實際的需要，全國各宗所辦的已有二、三千所。

現在，日本傳統的佛教，正受著新興佛教的攻勢，以《法華經》為中心思想的新佛教，其組織力之堅強，傳道精神之熱烈，信徒的數字，正在直線上升。但這稱作創價學會的新宗派，與全體佛教的統一，也是不可能的，因為原有的各宗派，和新興的佛教，頗有思想上的距離。

教育文化

教育與文化方面，倒是令人欣慰的，見於出版成果的，有《藏文大藏經》的刊行，《國譯大藏經》（日文）的續刊，成田氏的《梵語文典》，以及其他佛教關係的研究書、一般讀物、月刊、季刊、年刊等雜誌的發行，數量已很樂觀。

由於觀光事業的開發，在京都、奈良、鎌倉等地的古寺、名剎，固為信仰之所，亦轉而為觀光的對象。同時，寺院也因而有賴以維持佛教的命運。

戰後的日本佛教，已經大大地在變，日本由於民主教育及民主制度的建立，對各佛教宗派的刺激甚深，昔日的僧階、堂班等的權威，以及許多舊習慣的殘存，均已不受重視乃至自然放棄。各宗類

似的機構，正像皇室的制度，現僅作為象徵，所謂「門跡」時代的舊夢，再也不會重現了。

最明顯的，日本已從讀經佛教的風氣，轉變成了教化佛教的形態。一部分的寺院建築，也脫卻了舊時模式而採取新的近代化的圖樣。

他們的僧侶蓄髮，已成為平常。

到那時為止，日本的佛教，似乎尚在新與舊的過渡階段，他們似乎尚未找到最好的路，所以尚沒有統一發展的可能。

但是，日本這個民族是相當堅強的，即使國家的經濟尚有許多的困難，他們卻已是超過了戰前的建設。經濟成長的速度，仍佔亞洲首位，日本的佛教，也是如此，各宗派在極甚艱難的經濟狀況下，卻仍創造了足可使我中國人看了要無地自容的數字。

日本的佛教，在教育方面，有小學校九所，中學校五十一所，高等學校一百三十一所，短期大學四十一所，大學二十四所，那就是：東洋、上野學園、立正、大正、駒澤、愛知學院、同朋、日本福祉、京都女子、種智院、大谷、花園、龍谷、佛教、高野山、相愛女子、立正女大、東北福祉、淑德、武野藏女大、鶴見女大、光華女大、大谷女大、四天王寺女大。在這二十四所大學中設有大學院（研究所）的，則有東洋、立正、大正、駒澤、大谷、龍谷、佛教、高野山等八所。一般公私立大學之設有佛教課程的，則有東京大學、東北大學、早稻田大學、北海道大學、國學院大學、東京教育大學、東京都大學、天理大學、金澤大學、九州大學等。

從明治二十一年（西元一八八八年）至昭和四十二年（西元一九六七年），在七十九年之間，日本佛教界出了二百七十六位文學（研究佛教的）博士，戰後即佔了一百七十九位。至於碩士及學士的數字，真可以用「車載斗量」來形容了。他們有了那樣多的人才，佛教那得不興？

著名的現代學者則有宇井伯壽、鈴木大拙、中村元、金倉圓照、山口益、宮本正尊、花山信勝、西義雄、坂本幸男、水野弘元、舟橋一哉、玉村竹二、關口真大、長尾雅人、佐佐木現順、塚本善隆、布施浩岳、道端良秀、安藤俊雄、橫超慧日、結城令聞、楠芳光運、平川彰、玉成康四郎、上田義文、外松真一、松濤誠簾、伊藤義賢。這些學者，均有卓越的研究成果。單是這些學者們在戰後所提出的佛教專門著作，數量已夠驚人了，至於一般的出版物，實在多得難以計數。

在文化方面，每日刊之中，以《佛教タイム》、《中外日報》、《文化時報》三種報紙為最有名的代表者。一般的報紙而闢「宗教欄」的，則有東京《每日新聞》、《讀賣新聞》，均於星期日刊出。有名的佛教雜誌，則有《大法輪》、《世界佛教》、《女性佛教》，最近復刊的英文佛教雜誌《東方佛教徒》（*The Eastern Buddhist*）。定期的雜誌、年刊、季刊、雙月刊、月刊、半月刊，共有三百六十多種。其中含有二種英文佛刊：*Our Aspirations*季刊、*Young Buddhist's*不定期刊。

佛教的出版社及書店有四十三家，佛教的新聞社有十家。

社會事業

在社會事業方面，佛教的養老院有一百一十六所，救護院有十三所，醫療保護院有二十六所，殘廢院有三所，授產所有十六所，人事相談（調解）所有二十四所。

另有兒童福利設施，計二百二十餘所；社會教育設施的圖書館三十八所，博物館四十九所；佛教個人活動之服務於社會者，有監獄的教誨師，有人權擁護委員，有各種調停委員，有教育委員、社會教育委員、公民館長及主事等。

其他尚在文學、音樂、廣播、電影、舞蹈、演劇、美術、建築等方面的佛教事業，在此不能盡舉。

前面說到，日本今日的寺院經濟並不充裕，佛教徒中的佈教師，也得自己另謀兼職以維生計，他們卻把佛教由山門內送到了普及的民眾生活中去，為社會大眾的實際生活而服務，不是僅以誦經薦亡來餬口。他們在生活維艱的狀況下，維繫了佛教的慧命，並使之深入民間而適應時代的環境。他們為了求得安全的保障，便在各宗派內自行成立了「共濟會」，這種組織等於是保險制度，相互協助宗派內或有某寺某人的突發意外的災難。這種以宗派為大家庭的制度，自尚有檢討的餘地，他們如此的團結互助為發展保障本宗的努力與用心，實在就是日本佛教之所以不致被消滅的生存之道。

（以上資料係採自昭和三十六年出版的《佛教大年鑑》）

案：佛教在日本已經世俗化了，但是，時代的鞭子，正在催促著所有的宗教，都要走上「人間化」的道路，人間的，豈能脫離世俗的？否則，自己的生存也成了問題，焉能高唱超脫世間的高調？

第二篇 韓國佛教史略

第一章 佛教初傳的時期

韓國，實際上是中國民族及中國文化的分支或延伸。據傳說，在中國唐堯二十五年，有神人降於太白山（今之寧邊妙香山）的檀木上，國人立為君王，所以稱為檀君。但是關於檀君王於韓國的古傳，均係出於稗史神話，不足徵信。韓國最早封君的記載，該是出於《史記》卷三八的周武王封箕子於朝鮮而不臣。嗣後秦始皇統一天下，箕子的後裔箕否，便降於秦。到了漢朝代秦而有天下之時，箕否的兒子箕準，被燕人衛滿逐出了朝鮮；到了漢武帝元封三年（西元一〇八年），又滅了衛滿的孫子右渠，而將朝鮮分為真番、臨屯、樂浪、玄菟的四個郡，成了漢家的領土之一部分。

到了漢宣帝以後，漢江以南的半島地帶，漸次分成三韓而配三國，那就是：馬韓配百濟，辰韓配新羅，卞韓配任那；但是在崔致遠〈上大師侍中狀〉中卻說：「馬韓則高句麗，卞韓則百濟，辰韓則新羅也。」後者雖是錯誤的說法，以後卻將錯就錯，一直沿用了下來。這三國鼎立爭衡的局面，維持了六百八十一年（西元前一八一—西元六六三年），最後由新羅統一了三韓。

佛教的傳入，是在高句麗立國後的四百零九年，第十七代小獸林王二年（西元三七二年）時，中國的秦王苻堅，派遣使節以及沙門順道，贈送佛像和經卷到高句麗，這是佛教傳入韓國的開始。自此十三年後，在百濟溫祚王第十五代的枕流王即位之年（西元三八四年），又有印度沙門摩羅難陀，自中國東晉孝武帝境內來化。新羅國亦自高句麗接受了佛教，但到第二十三代的法興王十五年（西元五二八年），始見其三寶之興隆。

不過，佛教初傳高句麗時期，仍與其原有的習俗相混，例如：小獸林王之弟繼承王位之後，稱為故國壤王，即下教詔，崇信佛法，但他為的是求福。又在《北史·高句麗傳》載：「常以十月祭王」，「信佛法，敬鬼神，多淫祠。」可見其尚非流行正信的佛法。

唯在道教尚未傳入之前，高句麗諸王，多信佛法，十九代廣開土王，二十一代文咨王，建有平壤九寺。然到第二十七代，榮留王七年（西元六二四年），受到逆臣蓋蘇文的遊說，遣使向唐高祖上表，請傳道教，遂有道士叔達等八人帶了《道德經》，到達高句麗。王即將道士館建於佛寺。到了二十八代寶藏王時，道教已取佛教地位而代之，由於國王的倡導，國人遂爭相信奉五斗米教（漢末張道陵派的道教）。道教大盛之後，佛教衰頹，國勢日危，終於在寶藏王二十七年滅亡。

可是，正在王室崇信道教的先後，高句麗的佛教雖不受其本國歡迎，佛教卻出了幾位名僧，例如：惠亮遷至百濟為僧統；僧朗入中國，受梁武帝的器重；惠慈遊化日本，為聖德太子之師；曇徵對於日本文化的貢獻也大。

在百濟，初期的佛教中，也出了幾位名匠，例如：第二十六代的聖王四年（西元五二六年），沙門謙益，自印度求法回國，他在印度學梵文五年，洞曉天竺語言，深攻律部，莊嚴戒體，與梵僧倍達多三藏，齋梵本《阿毘曇》及五部律歸國，受到聖王以羽葆鼓吹而迎於郊外，安於興輪寺，召國內名士二十八人，譯出律部二十七卷，而成為百濟的律宗之鼻祖。同時有曇旭及惠仁兩法師，著《律疏》三十六卷獻於王。

百濟的聖王，亦稱為聖明王，日本初有佛教，就是由於他的介紹之功。到了威德王時（西元五五四—五九七年），百濟佛教向日本的輸出尤其積極，佛像、經卷、經師、律師、禪師以及佛工、寺工等等，相繼贈與日本；其中以惠聰律師最著名，被許為三寶的棟樑。第二十九代法王元年（西元五九九年），下令禁殺生，放民眾所養鷹鷂，焚漁獵之具。第三十代武王（西元六〇〇—六四〇年）亦篤信佛法，有名的僧人例如寂於中國的惠現、遊化日本的觀勒等，均為武王時代的人。

再說新羅的佛教，雖早在第十代訥祇王（西元四一七—四五七年）時，已有了傳佈，民間之篤信佛教者，則在經過了一百十餘年後的法興王十五年時，才呈現興隆的氣象，十六年詔禁殺生，二十一年建大王興輪寺，乃為新羅王創寺之始。

到了第二十四代的真興王以後，新羅的佛教，突然現出了旭日昇天似的旺盛之勢，人才輩出，入印度及中國求法者甚多。例如玄光、圓光、元曉、義湘、慈藏、明朗、惠通等人，都是這一時代的新羅名德。

真興王奉佛甚篤，士人亦爭為皈依，遣學僧覺德入梁求法，梁武帝贈佛舍利，王與百官奉迎於興輪寺之路前；沙門義信入天竺求法，白驢馱經而歸；當中國陳文帝時，遣劉思及學僧明觀，贈送給新羅的經論達一千七百餘卷。另有沙門玄光，入陳求法，向南嶽慧思禪師受業，得法華安樂行門，證法華三昧，返國後即弘傳天臺教觀。又有法師安弘入北周求法，與于闐沙門、毘摩真諦等二人回國，帶返《楞伽經》、《勝鬘經》二經及佛舍利。

真興王敬信三寶，恭敬沙門，晚年之時，自己祝髮為僧，他的王妃也入永興寺為尼，一代護法君王，堪稱徹底。

真興王以下是真智王，僅三年便是二十六代真平王（西元五七九—六三一年），這時的高僧很多，而以圓光及元曉二人最有名。圓光來中國求法時，尚是一個二十五歲的居士，聽經之後，即有出塵志，遂得陳主之許，落髮受具，遊歷講肆，學成實及涅槃，又入虎丘山修定，是以綜涉四《阿含》，通達八禪定，講《成實論》，釋《般若經》，名望播於嶺表，一時來學者甚眾。隋開皇年間（西元五八一—一〇〇年），真平王聞師之名，敦請回國之後，常講大乘經典，為王臣之所皈嚮。年齒既高，每乘輿入宮，而其衣服及飲食，均由王后親自料理，不許他人佐助，禮遇之隆，可以想見。

元曉生於真平王三十九年（西元六一七年），他是一位奇特的佛教人物，本預備入唐求法，途中夜宿野外，因係鬼鄉而多祟，乃悟三界唯心萬法唯識之旨，以為心外無法，便打消了入唐的念頭。自此，發言狂悖，示跡乖疏，乃至與瑤石宮寡公主私通，生了一個兒子叫作薛聰。可是，元曉父子，都是聰慧絕倫的人物。尤其是元曉，對於佛經的疏釋，多達八十一部，現存者，尚有十六部，他的疏釋範圍非常廣博，有《華嚴經》、《涅槃經》、《法華經》、《楞伽經》、《維摩經》、《般若經》、《勝鬘經》、《解深密經》、《大無量壽經》、《彌勒上生經》、《梵網經》等經疏，《大乘起信論》、《攝大乘論》、《中邊論》、《成實論》、《廣百論》、《阿毘曇》、《三論》等論疏。不過，元曉的思想雖有多少自相出入之處，而其主要的立足點，則為發揮一乘圓教。

新羅第二十七代善德女王的時代，出了一位慈藏法師，他在唐太宗貞觀十年（西元六三六年）來華求法，係一位持戒精進的比丘，真平王曾欲以斬殺之刑逼他出仕，他卻說：「吾寧一日持戒而死，不願百年破戒而生。」終於使王愧服，許他出家。來到中國以後，在終南山感得神人向他受戒，靈應極多，並得唐太宗賜絹二百疋；貞觀十七年，善德王上表唐太宗，請慈藏還國，太宗邀他入宮，禮遇優渥，並賜他《大藏經》一部，以及像旛花蓋，帶回本國。回國後擔任大國統，大弘法化，由是而使國中之信佛受戒者，

十之八九。到了第二十八代真德王三年（貞觀二十三年，西元六四九年），他使新羅服章，改準唐儀，這是新羅採用中國服儀之始。

密教入新羅，始於唐貞觀九年，即是善德女王四年，據《三國遺事》卷五的記載，是由於明朗於善德王元年入唐，入齡宮傳密教。但明朗的事蹟不詳，入齡宮似亦傳說的附和。此後，有沙門惠通於第三十代文武王五年（唐高宗麟德二年，西元六六五年）傳入密教。據《三國遺事》卷五記載，惠通入唐，是依善無畏三藏傳受印訣而歸，並且頗多神異，為王女驅除毒龍，治癒怪疾。然而，考諸史實，善無畏是玄宗開元四年（西元七一六年）來華，比高宗麟德二年晚了五十一年，所以頗有可疑。惠通所傳密教，可能是西晉帛尸黎密多羅以來所譯的密典。

到了文武王三年（唐高宗龍朔三年，西元六六三年）滅了百濟，文武王八年（唐高宗總章元年，西元六六八年），又由唐將李勣等協助攻滅了高句麗，便結束了三國鼎立而完成了韓國的統一。

文武王十年，高僧義湘自唐求法回國，弘傳華嚴宗。義湘（西元六二五—七〇二年）二十歲出家，初伴元曉入唐，過遼東邊界，戍軍以為是間諜，囚禁了數十天，又把他們放還新羅，到了文武王元年，始搭乘唐朝使節的便船，來到中國，於終南山謁華嚴二祖智儼，入室受華嚴妙旨。回國後創浮石寺，開演華嚴一乘，聖德王元年，以七十八歲的高齡入寂。義湘的操行高潔，貴在如說而行，講宣之外，精勤修煉，除了三衣瓶鉢之餘，曾無他物。著有《法界品鈔記》、《大華嚴十門看法觀》、《華嚴一乘法界圖》等。他的弟子很多，著名者有十大德：悟真、智通、表訓、真定、真藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂等。其中的智通及表訓，頗有神異，義寂則頗多著述，現存於藏中的有《梵網經菩薩戒本疏》。義湘與法藏賢首大師是同門同學，法藏於唐中宗嗣聖九年（西元六九二年）曾派門人勝詮帶給義湘一信，並贈所著《華嚴疏鈔》及《探玄記》等，義湘為《探玄記》掩室研討了十來天後，令門人真定、相圓、亮天、表訓四人，各講五卷，並說：「博我者藏公，起予者爾輩。」法藏在信中對義湘也是推崇備至，尊義湘為「海東新羅大華

嚴法師」，又說：「如來滅後，光暉佛日，再轉法輪，令法久住者，其惟法師。」

與義湘同時而比義湘先來中國求法的，便是玄奘的大弟子圓測，據說他是新羅王之孫，三歲就出了家，到了中國，唐太宗賞其才，賜與度牒，先住京師元法寺，後隨玄奘三藏學，博通《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《成實論》、《俱舍論》等論，以及大小乘經，並與窺基競爭，其成就可知。在則天武后垂拱年間（西元六八五—六八八年），新羅的神文王累次上表，請圓測回國，他雖一度回國，但又來到了中國，最後也終老在中國，享壽八十四歲，著有《成唯識論疏》等十三部。隨他入唐的弟子勝莊及道證，也都是著名的唯識學家，各有著述。

在神文王（西元六八一—六九一年）時，新羅尚有一位大著作家憬興法師，被神文王封為國老，著有《俱舍論鈔》、《大涅槃經疏》、《法華經疏》、《成唯識論貶量》等二十五部，現存者有《無量壽經贊》及《三彌勒經疏》。

到了第二十五代景德王（西元七四二—七六四年），又出了一位大著家大賢法師。大賢或名太賢，他是道證的弟子，是玄奘的第四傳，他先學華嚴，後入法相。據《三國遺事》記載，大賢亦頗多神異，當他住於南山茸長寺的時候，常旋繞丈六慈氏（彌勒）石像，石像之面亦隨大賢而轉；又於唐玄宗天寶十二年（西元七五三年）遇大旱，詔大賢入內殿講《金光明經》祈雨，宮內之井已天旱而枯，大賢默禱之時，即刻湧出高達七尺的水來。大賢深究相宗奧旨，刊定邪謬，遊刃於八識，所以後之新羅學者，亦皆遵其遺訓。著述計有四十二部，現存者尚有《藥師經古迹記》、《梵網經古迹記》、《梵網經菩薩戒本宗要》、《大乘起信論內義略探記》、《成唯識論學記》等。他的著述，多以「古迹」為名，以示他自己的謙抑，他是依諸家的疏釋，取要而錄之成書的，例如：《梵網經古迹記》，要義即是依據義寂與法藏之疏而製。

韓國，除了佛教的輸入早於日本，儒家的學藝，它也做了中日之間的轉運站，早在百濟古爾王五十二年（晉武帝太康六年，西元

二八五年），即送博士王仁至日本，並獻《論語》及《千字文》，可見儒學流於三韓，為時很早。在百濟近仇首王元年（東晉孝武帝寧康三年，西元三七五年），亦說王為太子時戰勝高句麗時，將軍莫古解卅：「嘗聞道家之言，知足不辱，知止不殆；今所得多矣，何必求多？」可見老莊之學輸入三韓，為時也不遲。到了新羅聖德王十八年（唐玄宗開元七年，西元七一九年）建立的廣州甘山寺〈彌勒造像記〉，及十九年同寺的〈阿彌陀如來造像記〉，已見有將老莊的逍遙物外與佛教的玄寂常照，兩者相為調和的文詞。

在佛教的藝術方面，當新羅統一的時代，正是中國唐代文化的極盛階段，自六朝以來的佛教文物之輸入韓國者，因此也達於頂點，例如：北魏形式的大佛像，有石雕的，有銅鑄的，雕刻藝術，均極精彩；又有三層塔、九層塔，及十三層塔等的建築，有以銅十二萬斤鑄一口大鐘者。唐代宗時，新羅景德王獻來萬佛山一座，係以沈檀木雕成，高丈餘，與明珠美玉鑲嵌雕刻成一座假山，「山有巉岩怪石澗穴……微風入戶，蜂蝶翱翔，鶯雀飛舞，隱約視之，莫辨真偽，中安萬佛，大者逾方寸，小者八九分……相好悉備，更鏤金玉為流蘇、幡蓋、菴羅、蒼菴、花果、莊嚴；百步樓閣，臺殿堂榭，都大雖微，勢皆活動，前有旋遶比丘像千餘軀，下列紫金鐘三，皆有閣、有蒲牢、鯨魚為撞，有風而鐘鳴，則旋僧皆仆，拜頭至地，隱隱有梵音，蓋關在乎鐘也。雖號萬佛，其實不可勝記。」（《三國遺事》卷三及《海東繹史》卷二七）如果此記屬實，則新羅的佛教藝術，在距今一千二百年前，已是非常的偉大了。

第二章 禪宗勃興的時期

韓國的禪宗，雖亦分有九山的門派，但皆源於中國禪宗的分支。

初傳禪宗於韓國的，是法朗及神行二人。

法朗在唐太宗時代（新羅善德王時）來華，傳授四祖道信之心要，所以他是道信以下的旁出一支，該與牛頭法融及五祖弘忍的時代相若而稍後。但他的傳記不詳，何時回國亦不得知。據崔致遠撰〈道憲國師智詵之碑文〉中說：「雙峯（四祖）子法朗，孫信行，曾孫遵範，玄孫惠隱，末孫智詵。」可見，信行為法朗的法嗣。

信行，也就是神行，年方壯，即學律，苦修二年後，見法朗於踞山而頓悟奧旨，勤求三年之後，渡海入唐，適逢凶荒，盜賊亂於邊界，中國官吏疑神行非善類，把他拘禁了二百四十天，事解，即參志空，志空是神秀的法孫，大照普寂的門人，參學三年，始開靈府。因此，他既是四祖的法孫，又是神秀的法孫，神秀也是四祖的法孫，輩分上懸隔了三代，而竟集中神行於一身。回國後，弘傳北宗禪法，至惠恭王十五年（唐代宗大曆十四年，西元七七九年）寂於斷俗寺，七十六歲。

當北宗禪的神行寂後四十餘年，又出了一位嗣法於西堂智藏的道義禪師，智藏是南宗馬祖道一的門人，與百丈懷海同時。道義於唐德宗建中五年（西元七八四年）來華，原來法號明寂。據《祖堂集》卷一七載：「後到曹溪，欲禮祖師之堂，門扇忽然自開，瞻禮三遍而出，門閉如故，次詣江西洪洲開元寺，就於西堂智藏大師處……大師猶若撫石間之美玉，拾蚌中之真珠，謂卅：『誠可以傳法，非斯人而誰？』改名道義。」他在中國一住就是三十七年，於唐穆宗長慶元年（西元八二一年）回國，弘傳南宗之禪。南宗是頓悟禪，與先傳的講究禪觀等學的北宗禪不同，他以「無念無修」的直指為心印，所以雖被尊為國師，他的際遇卻很寂寞，甚至被人謗為魔說，或以為虛誕而不予崇重。雖然由道義傳廉居，再傳至體澄而形成迦智山派，列為禪宗的九山之一，但道義的餘勢則不及洪陟所傳的興盛；門派的形成，也落於洪陟之後。

洪陟，亦作洪直，別名南漢祖師，在憲德王時來華，而於興德王即位之初返國，興德王三年勅修實相山，以洪陟為開祖，成為禪宗九山之第一山。興德王元年是唐敬宗寶曆二年（西元八二六年），比道義回國遲了五年，他傳的也是西堂心法，回國後受到興

德王（宣康太子）的皈依，門下弟子有千餘人，而以嗣法的秀徹國師為第二祖。

洪陟回國後的第五年，又有一位慧昭禪師自唐回國，他在三十一歲時來華求法，謁於馬祖的門人神鑑，神鑑為他剃度，並傳受印契，三十七歲至嵩山少林寺受具足戒。他在中國住了五十七年才回本國，受到興德王的迎勞，嗣後又受到閔哀王的降書餽賜齋費，並賜慧昭之號。寂於文聖王十二年（唐宣宗大中四年，西元八五〇年），七十七歲。他為人樸實，粗服糲食，貴賤老幼，平等接引，守真忤俗，善於梵唄，臨終時對弟子們說：「萬法皆空，吾將行矣，一心為本，汝等勉之。無以塔藏形，無以銘記跡。」心行如此，實不愧為一代名德。

慧昭歸國後之九年，又有一位同為傳受西堂心印的惠哲禪師返國，他在唐憲宗元和九年（西元八一四年）來華，留學了二十五年，於唐文宗開成四年（西元八三九年）回去，新羅景文王元年入寂，七十七歲，追諡為寂忍禪師。門下有道詵國師、如禪師等，形成桐裡山一派法系，也為禪宗九山之一。

惠哲返國後的第六年，也就是唐武宗滅佛的那一年（西元八四五年，新羅文聖王七年），無染禪師在唐求法二十多年以後回國，他先參馬祖之嗣如滿，又參同為馬祖法嗣的實徹，實徹寂後，他在中國，遊化四方，以恤孤獨、視病痛為己任，雖祁寒酷暑，亦了無倦容，因有聞名遙禮而稱他為東方之大菩薩者。歸國後，住聖住寺，歷四十六代文聖王、四十七代憲安王、四十八代景文王、四十九代憲康王、五十代定康王、五十一代真聖女王，受六代君王的優隆禮遇而為國師，真聖女王二年，以八十九歲的高壽入寂。他的資質恭謹而慈風滿室，食必同於眾，衣必均於人，勞作服役必率先而行，運水負薪則無不親躬。門下二千人，著名者有僧亮、普慎、詢父、僧光等。真聖女王諡號大朗慧。遂形成新羅禪門九山之一的聖住山一系。

唐文宗年間，尚有一位梵日禪師，來華參馬祖門人鹽官濟安禪師，於武宗會昌年間（西元八四一—八四六年）歸去。他在朝禮曹

溪祖塔時，有香雲繞於塔寺之前，靈鶴唳於樓臺之上。回國後以「莫踏佛階級，切忌隨他悟」示人。由他以下，形成闍崛山一派。門下有朗圓及朗空等十人。

與梵日同年自中國回去的，另有一位道允，於唐敬宗寶曆元年來華，參禮南泉普願，並得普願嘆為：「吾宗法印歸東國矣。」

道允的弟子折中，七歲就出了家，十九歲參禮道允，得法後住於師子山，遂形成師子山一派。

以上所傳，多係馬祖一脈，唯由四祖旁出的法朗系下，也出了一位智詵禪師，他被崔致遠稱之為四祖的末孫。智詵是一位持律清苦、修持不懈的名德。自他以下，便形成曦陽山一派，弟子有楊孚、性蠲、繼徽等。

新羅僧參於青原行思系下的第一人，乃是行寂，他本來參於梵日，而於唐懿宗咸通十一年（西元八七〇年）來華，唐僖宗光啟元年（西元八八五年）歸國。他參石霜慶諸，慶諸是道吾圓智之嗣，圓智接藥山惟儼之法，惟儼是行思的法孫，希遷的法子。行寂於後梁貞明二年（西元九一六年）捨報，世壽八十五歲，神德王諡號朗空，弟子有信宗、周解、林儼等五百餘人。

傳入為仰宗的，乃是唐宣宗大中十二年來華的順之，他參禮仰山慧寂，並願為弟子，慧寂便笑著說：「來何遲，緣何晚，既有所志，任汝住留。」回國後，有時表相現法，以示徒眾證理的遲疾，稱為圓相，其有四對八相，依○相配成⊕、⊗、⊘、⊙、⊚、⊛、⊜、⊝，加以往回的判釋，因其理繁，在此從略。總之，這種圓相的安立，實是為仰宗的葛藤，因其易於流為定型刻板的作風。

又有傳承了玄昱及審希之法，而形成鳳林山一派。玄昱曾於唐穆宗長慶四年來華求法，至文宗開成二年返國。審希是玄昱的法嗣，玄昱寂於懿宗咸通九年，審希寂於後梁貞明四年。

我國後梁貞明四年（西元九一八年），正是高麗太祖的元年，再過十七年，新羅就亡了。

新羅將亡之際，慶猷及迴微二人，傳入了曹洞宗。慶猷於唐僖宗文德元年（西元八八八年）來華，參雲居道膺，雲居一見便說：「聞言識士，見面知心，萬里同居，千年一遇。」遂密傳法要。慶猷於後梁開平二年（西元九〇八年）返國，貞明七年入滅。迴微先參迦智山的體澄，後於唐昭宗大順二年（西元八九一年）來華，也參雲居道膺，膺說：「吾子歸矣，早知汝來。」遂密傳心印，他在唐昭宗天祐二年（西元九〇五年）返國。當時韓國僧同參於雲居道膺之門者，尚有高麗的利嚴及麗嚴二人，並稱為東海四無畏大士。

在新羅末季禪宗勃興，九山竟占其八，尚有須彌山一派，則在高麗境內。但是，天臺宗也出了一位義通惟遠，他在後晉天福年間（西元九四二—九四三年）來華，當時正是新羅亡於高麗之初。他先訪法眼宗的天臺德韶，有悟；再謁天臺宗的螺溪義寂，聞一心三觀之旨，遂留下受業。久之，道聲播於四遠，欲返國弘化，但在路過四明，將上船，被郡守錢惟治留下了，錢惟治即是吳越忠懿王錢俶的兒子，吳越王世代崇佛，現雖降於宋，但其遺風猶在。錢惟治對義通加禮屈留，咨問心要，並說：「如卅利生，何必雞林乎？」雞林是高麗的別名。到了宋太宗太平興國四年（西元九七九年）七月，太宗賜其寺額卅：「寶雲」；同年，四明知禮來從其學；太宗雍熙元年（西元九八四年），慈雲遵式來從其學。四明與慈雲同為宋初中興天臺的兩大師。可知，義通雖為韓國人，卻是中國佛教史上的重要人物，他在中國教化近二十年，且亦於太宗端拱元年（西元九八八年）寂於中國，壽六十二。

新羅王統末朝的佛教史上，尚有一位崔致遠居士，值得一提。他是新羅的文豪，新羅名僧的碑文，多成於他的手筆，為後人提供了許多佛教的史蹟。他也是中國留學生，十二歲來華，唐僖宗乾符元年（西元八七四年）十八歲中進士。二十八歲返國後做了幾任官，但於亂世多故，不唯不能行其志抱，而且有動輒得咎之累，於是他退隱於江海之濱及山林之間，以終其身。

高麗的興起，是由於新羅的衰弱。當時，群雄競起，各據一方，甄萱據南州，號稱後百濟；弓裔據高句麗之舊地，以泰封為國號。王建之父以松嶽郡投弓裔，弓裔即以王建為松嶽城主，時王建

年僅二十，出征四方而戰功卓越。到了中國後梁貞明三年，弓裔的部下推戴王建為王，便立國號為高麗。王建即位第十七年，新羅歸降，而結束了其五十六王九百九十二年的王統；第十九年，討平後百濟，三韓又歸統一。

因此，高麗太祖之時，正是新羅禪宗興盛之際，太祖的祖父嘗於晚年離俗居寺，且以讀佛典終其身；其父隆建則與道詵禪師交往甚篤。所以，太祖本人，也是一位護法的君王，且與禪僧的關係特深。

據《東國通鑑》卷一二及《高麗史·太祖本紀》說：太祖之二年，創法王、慈雲、王輪、內帝釋、舍那、天禪（普膺）、新興、文殊、圓通、地藏等十寺；四年，建大興寺於五冠山，迎利嚴居之；五年，捨舊宅為廣明寺，又創日月寺於宮城之西北；七年，創帝釋院、九耀堂、神眾院、興國寺；十一年，有新羅僧洪慶，得自後唐閩府的《大藏經》一部到來，太祖迎置於帝釋院。據〈白雲山內院寺事蹟〉云：「太祖勅諸州，建叢林，設禪院，造佛造塔，幾至三千五百餘所。」以此可見太祖對於佛教的熱心，絕非一般可比。

太祖對待僧人，也備極恭敬。對利嚴禪師執弟子禮；凡是當時境內的名德，無不禮迎問道，例如：傳曹洞宗的利嚴、慶甫、麗嚴，傳石霜宗風的兢讓，聖住山系的玄暉，曾經來華參詣投子山大同的璨幽，桐裡山系的允多；又待忠湛禪師以王師之禮，忠湛寂後，太祖還為他親製碑文。

禪宗九山之一的須彌山派，是由利嚴禪師的門下所形成。利嚴於唐昭宗乾寧三年（西元八九六年）來華，參雲居道膺，得法後於後梁太祖乾化元年（西元九一一年）歸國。高麗太祖十五年（西元九三二年）勅於開城（松嶽）西北海州之陽，擇靈山構精舍以利嚴居之，那就是須彌山廣照寺。利嚴寂於太祖十九年，六十七歲，門下之高弟有處光、道忍、貞能、慶崇等。到此時，韓國禪宗之九山門派，已完成了。

所謂九山，就是：洪陟系的實相山，道義系的迦智山，梵日系的闍崛山，哲鑑系的師子山，無染系的聖住山，玄昱系的鳳林山，道憲系的曦陽山，慧徹系的桐裡山，利嚴系的須彌山。這在前面，已經分別介紹過了。

第三章 禪教並行與祈禱佛教

高麗太祖在位二十六年，他是開國君王，但在上來的十九年中，尚是群雄分裂的局面，尤其是後百濟給他的壓力很大，甚至「與百濟王子月光戰，月光保美崇山，食足兵強，其敵如神，太祖力不能制。」（伽耶山海印寺之古籍）至第二主惠宗王，在位僅兩年，第三主定宗王也僅四年。所以，高麗文教的真正盛世，是從第四主光宗王開始。

光宗王在位也有二十六年，除了仿太祖之遺風，崇佛建寺敬僧之外，他也創了好多新制度；設立科舉，以詩、賦、頌及時務方策，進士取官，兼以明曉經籍、醫卜等而取業用；於是文風大興。又設僧科，仿照文官的科舉制度，遴選之後，授與僧階，分為禪師、大禪師、重大師、三重大師等德位。又創國師及王師的制度，至尊的高僧被禮為國師，次尊的高僧被奉為王師，此後，往往是以王師補缺國師的名位。

這一時期，所謂禪教並行，乃是指的禪宗及天臺、華嚴、唯識等，同樣受到尊崇和有其發達的機會。

在禪宗方面，由智宗傳入了法眼宗。智宗於後周顯德六年（西元九五九年）來華，先參永明延壽禪師，據〈永明傳〉中說，當時高麗僧有三十六人，承受了永明的印記；智宗次參於國清寺的淨光，學天臺。宋太祖開寶三年（西元九七〇年）返國後，大弘法化，他一生經歷高麗的定宗、光宗、景宗、成宗、穆宗、顯宗等六王，由大師、重大師、三重大師、禪師、王師，而至國師，德望之隆重，可以想見。

天臺宗傳入韓國，始於新羅的玄光，見南嶽慧思，證法華三昧。據《佛祖統紀》稱：「九傳而至荊溪，荊溪復傳而至新羅，卅法融、卅理應、卅純英。」月窗居士金大鉉所著的〈禪學入門跋〉，則說：「我東之新羅中葉，高僧法融、理應、純英，聯錫遊唐，俱得天臺下三世左谿東陽大師之妙法。」義天則說：「昔者元曉稱美於前，諦觀法師傳揚於後。」（《大覺國師文集》卷三）

總之，自玄光以後，天臺宗在韓國是受重視的。相反地，到了唐末五代，天臺的主要典籍，卻在中國找不到了，反而要去高麗求取了。據《佛祖統紀》卷一〇載：吳越王錢俶，因覽《永嘉集》而以「同除四位」（參《佛祖統紀》卷八）之語問德韶，韶答此是教義，可問天臺義寂，寂說：「此智者妙玄，位妙中文，唐末教籍，流散海外，今不復存。」於是，吳越王遣使致書，帶了五十種寶物，往高麗求取。高麗即派諦觀，持天臺教疏來華，見螺溪義寂，天臺宗因此在中國復振。前面曾說到新羅的義通，也是投於義寂的門下，他們二人，實是同時代的人，巧的是二人均在中國來而不去的，諦觀在螺溪門下留住了十年而寂，他給中國最大的貢獻，除了送還了天臺的教疏，還留了一部不朽的名著，那便是他所製作的《四教儀》。《佛祖統紀》卷一〇淨光旁出世家諦觀法師條「述卅：『（上略）

此書即荊溪八教大意，觀師略加修治，易以今名，沒前人之功，深所不可』。」

在這以後的一百二十年，又有一位天臺宗的名匠來華，那便是高麗文宗王的第四子義天，義天十一歲出家，十三歲就想入宋傳天臺教法，而沒有得到國王的許可，到了二十八歲（西元一〇八五年）才達成目的。那正是宋哲宗的時代，義天來華雖僅留了十四個月，卻是中韓兩國之間一件大事，哲宗兩度接見；他參遍了當時中國的各宗名德五十餘人；回國時帶去經書一千卷；受到高麗宣宗王及太后的熱烈歡迎，迎迓導儀之盛，被史家形容為前古無比。他的學德俱優，為韓國的佛教文化貢獻力量之大，堪稱空前絕後，寂年雖僅四十七歲，弟子幾達千人，有名者有百六十人，而他對於高麗佛教

的影響之大，概可想見。義天不單是傳天臺，他也自稱是「高麗國傳華嚴大教沙門」。

事實上，高麗的佛教，在光宗以後，極其鼎盛，名僧也很多，唯其各王的成績多在建寺、受戒、齋僧上面，目的則多為了禳災祈福，據《宋史·高麗傳》稱其王城，有佛寺七十區之多。各王所設齋會之大，往往飯僧一萬、三萬，乃至五萬人，因此，流為祈禱的佛教，佛事興隆而法門腐敗，流弊叢生，到了太祖逝後六年，就有：「子背父母，奴婢背主，諸犯罪者，變形偽僧，及遊行乞丐之徒，來與諸僧，相雜赴齋者亦多。」（《高麗史》卷九三）

在十一主文宗王時，諸州府縣，逐年設輪經，而外放官吏多憑此機會斂財自肥；並有託佛事之名而遂醉飽娛樂之實者。文宗王十年有制云：「今有避役之徒，托號沙門，殖貨營生，耕畜為業，估販為風，進違戒律之文，退無清淨之約……冠俗之冠，服俗之服，憑托修營寺院以備旗鼓歌吹，出入閭閻，搪揆市井，與人相鬥，以致血傷。」所以，文宗王要：「沙汰中外寺院，其精修戒行者悉令安住，犯者以法論」了。（《高麗史》卷七）

文宗王二十一年，偉大的興王寺落成，該寺費時十二年，凡二千八百間，竣工時，特設燃燈大會五晝夜，「王率百官行香，施納財襯，佛事之盛，曠古未有。」「諸方緇流，坌集無算。」「擇有戒行者一千赴會。」（《高麗史》卷八）

太祖的父親嘗與擅於風水陰陽之術的道說禪師友善，歷代君王也頗重視道說所傳的方術，因此到第十五主肅宗王時，竟有妖僧光器，偽造陰陽書，陰謀不軌；另有覺真，亦妄言陰陽以惑眾。十七主仁宗王時，有妙清利用陰陽密術誑王臣而造反。十五主肅宗王時，有后妃太子等登日月寺後之山岡，置酒為樂；又禁止群聚男女僧尼作萬佛會，因其實以宴樂為目的。但是肅宗王二年，設百高座於會慶殿，齋僧一萬；六年的仁王會，齋僧五萬；七年，設大藏會於神護寺，設齋飯僧，不可勝數。因為僧人太多了，國家卻窮了，肅宗王十年，就有如此的詔書：「今諸州郡司牧，清廉憂恤者，十無一二……流亡相繼，十室九空。」（《東國通鑑》卷一〇）人民貧

困如此，又有女真來犯，僧徒既多，也就派上用處了：「肅宗九年，選僧徒為降魔軍……每國家興師，亦發內外諸手隨院僧徒，分屬諸軍。」（《燃藜室記別集》卷一二）

這是非常明顯的，佛事太盛，未必就是佛法興隆，僧人太多，未必就是佛教的好現象，依佛偷生者多了，反而有損於教法，以致不得不藉王力來淘汰，來選擇！乃至徵用僧侶去從軍了！

當然，當時的高麗，尚能提倡文化及教育，例如第八主顯宗王雕刻藏經，雖其目的是為契丹大舉入寇，祈「依佛力攘敵」。義天自宋返國後，奏請自宋、遼、日本，購買釋典，刊行了一千零十四部，計四千七百四十餘卷，實在是空前絕後的偉業。文宗王也頗提倡儒學，所以出了一位被譽為海東孔子的崔冲，崔冲設九齋以教誨後進，所謂九齋，便是樂聖、大中、敬業、誠明、造道、率性、進德、大和、待聘。因此名儒輩出，總稱為高麗十二徒。而其十二徒的學生，多寓於龍興及歸法兩寺，是以見出當時的儒生，與佛教頗能融和。

在太祖之時有興華嚴的坦文。

到文宗王時，有法相宗的韶顯，其晚年考證慈恩大師的章疏三十二部三百五十三卷，並募工開板，印行流通。

在文宗王時，瑜伽密教，也有可觀，有鼎賢國師者，因他神異頗多，所以歷受成宗、顯宗、德宗、文宗四王的優遇，加有大師、王師、國師的德位。

第十三主宣宗王（西元一〇八四—一〇九四年），便是義天來華的時代，他的崇佛事蹟，與文宗王大同，也受菩薩戒，也設大法會，飯僧也每達三萬。值得一提的，是由於普濟寺貞雙等的奏請，準禪宗九山的參學僧徒，依進士之例，三年一選。到第十五主肅忠王六年（西元一一〇一年）又開闢天臺宗之大選，由當時天臺宗的大德教雄，主盟選拔。先在光宗王時所設的僧科，是全體性的佛教科舉，自此，即增加了禪宗及天臺宗宗內的僧選。前者為大選或佛選，後者為宗選。

第十七主仁宗王，在位二十四年，而其齋僧法會達三萬人者，前後凡十三次，由於君王大臣之信佛，多在祈福禳災，非為解脫生死，所以佛事越盛，越能培養妖妄之徒的野心，致有妖僧妙清，利用方術，惑亂朝廷而陰謀竊國！

第十八主毅宗王（西元一一四七——一一七〇年）以後，法門紊亂日深，王之元年，為求子嗣，勅講《華嚴經》五十日，真的使他如願，有了子嗣。十一年，有內侍榮儀進禳禱之說，謂國家基業之遠近，人君壽命之脩短，但視禳禱之勤怠而定，王惑於其說，乃令京內京外大張法會，又命諸寺以千萬日為法會之期限者。因此僧徒奔走爭寵，百姓之受害日深了！

第十九主明宗王（西元一一七一——一一九七年）天性懦弱，軍國大事，均委以武臣李義方，明宗王耽於聲色，而幸於諸寺，事於齋醮，一如前代各王。因此，權臣李義方，既專橫於朝廷，殺戮文官，也與僧徒發生磨擦。僧徒屢次集眾犯城，李義方則率兵殺僧焚寺，終為僧徒所殺。這是韓國僧徒干預朝政的集體行動之始。李義方死後，僧徒之得勢者，自由出入宮禁，致有出身於王室的僧徒，淫亂宮女及私通公主的穢聞傳出。自第二十一主至二十二主時（西元一二〇五——一二五九年），僧徒與崔獻忠黨爭殺伐，僧徒被殺者前後約八百餘人。王政與佛教，頹廢如此，難道是佛法本身的過失嗎？其實，諸王何嘗真的理解了佛法的正義！

當然，在此期間，高麗的佛教，也有好多清淨的僧寶，為著正法而努力。

正當宮廷佛教弊端叢生之時，出了一位李資玄居士。李資玄自號希夷子，他是高麗第十二主順宗王元年（西元一〇八三年）的進士，到第十三主宣宗王六年（西元一〇八九年），便棄官逃去，並自誓：「此去不復入京城矣」，所以他是民間佛教的代表。睿宗王召他入京，他不去，王只好親自南下漢城問道。以前的禪宗九山，均有師承，但他是無師獨悟的禪者，據他自稱，是讀到《雪峯語錄》中的「盡乾坤是箇眼，汝向甚麼處蹲坐？」便於此言下豁然自悟。同時，李資玄也極推崇《楞嚴經》，他說：「吾窮讀《大藏》，偏

閱群書，而《首楞嚴經》，乃符印心宗，發明要路。」（《東文選》六四）。大鑑國師（坦然）也曾遊於他的門下，他的風格，與高麗禪學獨立的第一人知訥禪師有相似處。

說起禪宗，在義天的同時，並與義天的道譽對峙者，有學一禪師，學一洞明禪旨而兼學三藏，尤於大般若而得三昧之力，能救療人之疾病。義天回國後，叢林衲子，屬於臺宗者，十有六七，以致禪宗凋零，學一便以倡興祖師禪的大責自任。當他以三昧力救治了肅宗王第四王子的重病之後，便受到王室的敬重，睿宗王臨終之前要拜他為王師，卻被他謝絕了。

坦然大鑑國師，十三歲即通六經之大義，十五歲即為明經生，故曾被肅宗王（在未即位時）招致宮中，作為其子睿宗王的師傅，但他竟然出家了。他受到肅宗、睿宗、毅宗，三王的禮遇，加有三重大師、禪師、大禪師、王師、國師。他有「廓落十方界，同為解脫門，休將生異見，坐在夢中魂」的遺偈傳世，可見他是得到禪味之真的人了。據說，坦然是黃龍慧南的第五傳，祖系是：黃龍慧南—晦堂祖心—靈源惟清—長靈守卓—無示介謚—坦然大鑑。坦然沒有來過中國，傳說是以所作的《四威儀頌》及《上堂語句》寄給介謚，介謚大為激賞，所以「即以衣鉢遙傳」（《補閑集》卷下）。如此草率的傳法方式，似乎頗不可信，但是坦然曾與介謚通信的事，則可不必置疑。

第四章 知訥的曹溪宗

現在，我們就來介紹高麗禪宗的獨創者，知訥禪師。知訥是韓國佛教史上一位很凸出的人物，他的時代是西元一一五八至一二一〇年，即中國的南宋高宗紹興二十八年至寧宗嘉定三年，這正是印度佛教滅亡的時候。

知訥，自號牧牛子，八歲出家，二十五歲中僧選，未幾即離京師南遊，他的門下雖有不少是王公大臣，死後也被第二十一主熙宗

王諡為佛日普照國師，但他確與李資玄相似，乃是民間佛教的代表。所謂民間佛教，乃是區別於雜修雜行而以福祿權勢為主的宮廷佛教，民間佛教是以真修實悟而甘於淡泊素樸為主。

知訥的無師自悟，主要是得力於閱讀的工夫，當他閱《六祖壇經》至「真如自性起念，六根雖見聞覺知，不染萬像，而真性常自在」句時，驚喜而起；一日讀到《大慧普覺禪師語錄》的「禪不在靜處，亦不在鬧處，不在日月應緣處，不在思量分別處。」便在句下契會。嘗讀《大藏經》，得李長者的《華嚴論》，搜抉索隱，而潛心於圓頓之觀門。因此，知訥經常勸人誦《金剛經》，演《六祖壇經》，以開闡李長者的《華嚴論》。

知訥不只是一位禪者，也是一位思想家及著述家，並且，他的禪是以華嚴的教觀為立腳，所以在他的著述中，引用宗密、澄觀及永明延壽的語句最多，這與宗密以華嚴學者而來條理禪的路向，頗為相近。

知訥的著述，有如下的幾種：

（一）《真心直說》：此書理路井然，有組織、有秩序、有思想，乃是知訥晚年成熟的作品。此書的內容，分為：真心的正信、真心的異名、真心的妙體、真心的妙用、真心體用的一及異、真心在迷之時、真心息妄的方法、真心通於四威儀、真心的所在、真心的出生死、真心以息妄為正眾善為助、真心的功德、真心的功用證驗、真心是無知、真心之所往。此書的思想體系，大致是以法界圓融來說明真心的遍在、永存、體用、染淨等，即以真心而包羅萬法，實在就是華嚴宗的思想。此書共分十六章，如今所存者僅見十五章。

（二）〈修心訣〉：此文附於《真心直說》之後，係為教誡初發心學佛者而作，詳細說明初機學佛者的用心，由此可以略窺知訥的性格及風範。〈修心訣〉重要的論點，是力主入道之門，不出頓悟與漸修的兩門，先悟而後修，是其著眼處。

- (三) 〈圓頓成佛論〉：此文係說明禪是契於華嚴奧旨的，以期疏解學教者對於禪的誤解。
- (四) 〈看話決疑論〉：此文係為破除學者的疑惘，而說明禪宗看話頭的本義而作，其內容與〈圓頓成佛論〉大致相似。
- (五) 〈念佛要門〉：知訥鑑於當時一般念佛者，但信念佛可往生極樂，卻不斷十惡，無視因果、諂曲邪會，所以憐憫之，為作〈念佛要門〉，立十種念佛法：戒身念佛、戒口念佛、戒意念佛、動憶念佛、靜憶念佛、語持念佛、默持念佛、觀相念佛、無心念佛、真如念佛。此即是以三業清淨的條件、動靜語默的時機、由觀相及持名而至無念而自念的一種念佛法門。以十種念佛而發一念之真覺，真覺時為頓悟，十種念佛是漸修。可知知訥的思想是彼此呼應的。

此外，尚有評論宗密、神會等見解的文字。

知訥開創了曹溪山修禪社，成為九山之外的別立一宗。

知訥的弟子很多，本為天臺宗的學者了世，後來也參於知訥門下；曹溪山的第二祖，則為無依子慧湛；繼承李資玄而振玄風的承迴，也嘗參於知訥的門下，此後以楞嚴禪之提倡而著名。

無依子慧湛（西元一一七七—一二三四年），相當於中國南宋寧宗及理宗時代的人，知訥死於南宋寧宗嘉定三年（高麗熙宗王六年，西元一二一〇年），他就奉王命繼主修禪社的法席，因為他是知訥最得意的一個嗣法弟子。當慧湛前去請求剃度的前夜，知訥曾在夢中見到雪竇重顯禪師入院而來，考驗之下，知道慧湛確非凡器。慧湛身歷高麗的熙宗、康宗、高宗等三王，弘化計二十四年。他著有《禪門綱要》一卷、上康宗王的〈心要〉一篇、《禪門拈頌》三十卷等。他一方面採集古來禪語，以資道學之用心，一方面也贊成以祈禱方式而祝天下之太平，形成了高麗佛教的特色，與中國的宗門，頗有不同。尚有值得注意的，慧湛主張禪儒一致之說，可見當

時的高麗，儒學的勢力已經不可忽視；因此，慧諶雖以禪的立場自居，而他的詩文，才氣縱橫，有詩集兩卷，據說他酷似宋之慧洪覺範。

慧諶門下，有白蓮社的天頊，然而天頊係受鉢於了世圓妙國師，晚年襲為國師。

曹溪山的第三祖為清真國師。

曹溪山的第四祖，則為慧諶的另一位弟子混元真明國師。

真明國師之下，有天英禪師。天英十二歲時，參於慧諶，十五歲出家，繼而參三祖清真國師，後從真明國師咨問法要，所以，天英一身，參了曹溪山的二、三、四祖的先後三世。到了高宗王三十二年，柱國崔怡創立禪源社，先由真明主其法席，大張禪會，三十七年，高宗王即命天英主禪源社法席，忠烈王十二年入寂，壽七十二歲（西元一二一四—一二八六年），他便是曹溪山的第五世。

曹溪山第六祖，是冲止，他在十九歲時高舉狀元，後依天英圓悟國師剃度受具，天英入寂，他便被大眾舉為五世的繼承者。

到此為止，我們看知訥一系的法脈是這樣的：



在這期間，尚有一位居士，他在韓國佛教史上的地位，不下於新羅時代的崔致遠，那就是李奎報（西元一一六七—一二四一年），他是韓國一代文豪，窮究經史，遍覽佛書及道帙，著有《東國李相國全集》四十一卷，《後集》十二卷行於世。晚年篤信佛教，禮敬三寶，常誦《楞嚴經》，嗜讀《洗心經》。由於他讀了道書，所以他的風格，頗有類似中國魏晉的清談家之處，但他自稱：「我亦參禪老居士」，唯其仍落於小乘的空觀，並有當時韓國佛教思想的通病，讚揚祈福免禍的佛事。

又從李奎報寫的《志謙傳》中，知道在元宗王十四年（西元一二七三年），由於天象屢變，而設消災道場於宮中，集五教兩宗的僧徒，祈禱平定賊亂。所謂五教，是指戒律、法性、法相、涅槃、圓融（大約是指的華嚴）；所謂兩宗，是指禪寂、天臺。自義天歸國後，再興天臺，知訥之後，有了曹溪山的禪宗，而天臺亦被視為禪之一派，所以稱為兩宗。

但在忠烈王的時代，正是元世祖橫霸亞洲之際。位登九五、兵威八荒的元世祖，當然不會放棄對韓國的壓力，除了派遣斷事官達

魯花赤，監督高麗的政務之外，並將公主嫁給了忠烈王為妃，掌握了宮中的大權。元朝信奉喇嘛教，公主初對於高麗的佛教，頗存輕藐，專橫凌辱，王也唯有忍氣吞聲。嗣後來了一個吐蕃西藏的僧侶，自稱是奉帝師思發巴之命，來為韓國祈福的。此僧行為乖張，飲酒食肉，夜宿娼家；啟建道場四日，吹螺擊鼓，備置金帛、鞍馬、雞羊，用麵作人及塔各八百為供物，戴花冠、執箭，最後以兵甲弓矢的戰士，載棄其供物於城門之西。然因公主，施錢豐厚，致有他的徒眾爭奪錢財不均，終向公主告發，說他是假冒的，佛事也是偽作的。

到了忠烈王三十年（元成宗大德八年，西元一三〇四年），有一位中國禪師，江南的紹瓊，入韓弘化，傳載於《指月錄》，他是雪巖祖欽的法嗣。受到忠烈王的隆禮，圓明國師及冲鑑二人，亦向紹瓊請授禪法，並勅修百丈清規，開始行於韓國。這是中國禪師對韓國佛教的一大貢獻。

就在忠烈王時，韓國也出了一位大著作家，那便是一然禪師（西元一二〇五—一二八九年），此人有點像知訥，「不由師訓，自然通曉」、「禪悅之餘，再閱藏經，窮究諸家章疏，旁涉儒書，兼通百家，而隨方利物，妙用縱橫，凡五十年間，為法道稱首。」（《朝鮮金石總覽》上）

一然本名見明，於忠烈王九年，禮為國尊，國尊就是以往的國師，為了避諱元朝的國師，所以稱為國尊。他的著作很多：《語錄》二卷、《祖圖》二卷、《重修曹洞五位》二卷、《大藏須知錄》三卷、《諸乘法數》七卷、《祖庭事苑》三十卷、《禪門拈頌事苑》三十卷、《三國遺事》五卷等。

從一然的法系上說，他是屬於九山之一的迦智山門下，他就學於海陽無量寺，剃度受具於陳田寺，開堂說法於京師月禪寺，圓寂於義興麟角寺，均係迦智山派下的寺刹。

可惜的是，一然的著書雖多，學問亦博，但他同樣受著當時思潮的影響，他的思想及信仰，均不是純粹的佛法本位者。

當時時代思潮，就是祈禱佛教。

比如：到了第二十六主忠宣王時（西元一三〇九—一三一三年），嘗齋僧二千人，燃燈二千盞，一連五日，共為萬僧，稱為萬僧會；又齋僧一百零八萬，點燈一百零八萬，用於齋供的費用幾乎難以勝記！

一然的法嗣有混丘（西元一二五〇—一三二二年），混丘生來形貌端嚴，天性慈祥，親戚均以「小彌陀」呼之，所以在十歲時就出了家。參加禪宗九山的科選，登上上科，遂從一然參學，而玉嗣其法席，開堂說法。忠烈王下批為大禪師，忠宣王特授其為兩街都僧統，加大師子王法寶藏海國一之號；忠肅王冊為悟佛心宗解行圓滿鑑智王師；兩王樞衣請益，為前古所未有。著有《語錄》二卷、《歌頌雜作》二卷、《新編水陸儀文》二卷、《重編拈頌事苑》三十卷，行於叢林。

當時，尚有一位持律謹嚴的律師海圓（西元一二六一—一三四〇年），他兼通唯識，戒行清高，受到元朝西安王朔方成宗帝的推崇，而招致入覲。武宗帝創大崇恩福元寺，仁宗帝皇慶元年落成，即命海圓為該寺第一世，因此道譽益著，名冠一時。

第五章 高麗後期的禪師及排佛運動

韓國的佛教，主要在於禪宗。但其禪風與中國則略有不同，韓國的禪師，能開新局面的也是不多。

高麗王氏王統的晚期，出了幾位禪師。最值得注意的，是一位來自印度的指空禪師，據指空《禪要錄·序》中說，他是自迦葉以後的第一百零八祖，名叫禪賢（Dhyana-bhadra），指空（Sungadisga）是他的號，元朝泰定年間（西元一三二四—一三二七年），見了晉宗（鐵木兒），論對佛法，頗能稱旨。由中國到高

麗，泰定四年，住於重修之乾洞禪寺。所到之處，法雨普被，而且神異頗多。他在未去高麗以前，住中國已經好多年了。

據他自稱曾祖及祖父均為伽毘羅國（Kaplia-Vastu）之王，父為摩揭陀國（Magadha）之王，母為香至國（Vanci-puea）公主，他是八歲出家，依那爛陀（Nālanda）寺講師律賢（Vinaga-bhadra）披剃，到南印度楞伽國（Lanka）吉祥山，傳普明（Samanta-Prabhasa）之法。

他是從北印度到燕京（北平的古名），再去四川至雲南，學會了雲南方言，請說戒經而燃頂焚臂者，官民皆然。羅羅人素不知佛僧，指空到時，也都全部發心，乃至飛鳥亦能唱念佛名；貴州元帥府的官員，因他而全部受了戒；貓蠻、猺獞、青紅、花竹、打牙、獠等諸山地土著，也都帶了奇異的菜肴，來求受戒。他到了高麗，又被元帝召了回來，元文宗親臨聽他說法，順帝的皇后及太子，迎他入延華閣請問佛法。因此，指空禪師既是韓國佛教史上的人物，也是中國佛教史上的人物。

有高麗人韋氏，請指空受戒，又有高麗人金氏，隨指空出家，並捨其在燕京的住宅為寺，請指空居之，指空題此寺額為「法源」。指空的壽命極長，雲南悟禪師七歲時隨他出家，他已是周甲之年，悟禪師七十五歲時，指空始入寂，那是元順帝至正二十三年（西元一三六三年），再過五年，就是明太祖元年了；再過三十年（西元一三九三年），高麗即亡於朝鮮。

指空著有《禪要錄》傳於世，《禪要錄》是以頓入無生大解脫門為指要，依以戒定慧三學而說解脫之道，其思想的基礎，是在於般若。

指空的相貌很奇特，辮髮白髯，神氣墨瑩，服食極侈，平居儼然，望而生畏。行化則棒喝並行，禪機峻峭，雖沒有長留高麗，然而高麗的禪觀，卻是由指空而再興，所以被譽為梵僧中的臨濟德山。

在曹溪圓悟國師天英之下，有復丘禪師，復丘十歲時就於天英剃度，未幾，天英圓寂，遺囑復丘隨大禪師道英請益，二十一歲，高中禪選的上上科。自此，觀心於泉石，逍遙於雲林，不近名利，十多年之後，住於月南的松廣大道場，前後凡四十餘年，所做福國利生之事，不勝枚舉。至正十二年，恭愍王冊為王師，寂於恭愍王四年（元朝至正十五年），八十六歲。

在恭愍王時，尚有一位普愚禪師，號太古，又名普虛。十三歲投檜巖寺的廣智出家。十九歲，參「萬法歸一」之話頭，一日，疑團頓消，而作「佛祖與山河，無口悉吞卻」之句。三十七歲，在松都（開城）的栴檀園，參究「無」字，次年正月初七日五更，豁然大悟，因作「打破牢關後，清風吹大古」之句。忠穆王二年，元順帝至正六年，四十六歲，來華。第二年，至湖州霞霧山天湖菴，見到石屋清珙，為其印證，並奇之，便問他：「子既經如是境界，更有祖關，知否？」普愚答稱：「何關之有？」清珙教他：「工夫正而知見白矣，然宜一一放下，若不爾也，斯為理障，礙正知見矣。」他卻回說：「放下久矣。」第二天，他們兩人又繼續問答了好多話，終將袈裟付與普愚，用表傳法之信。

普愚回國時，經過燕京，元順帝請他在永寧（或永明）寺開堂說法，並賜金襴袈裟及沈香等物。至正八年，回高麗，他希望韜光息影，躬耕山野，長養聖胎，但是恭愍王對他太敬重了，請他出山，封他為王師，請他說法，直到明朝洪武十四年（西元一三八一年），以八十二歲的高齡入滅，此時，距離高麗滅亡也僅十二年了。

從法系上說，石屋（福源）清珙，是徑山師範的第三傳，仰山祖欽的法孫，道場及菴（宗信）的法子，乃是臨濟義玄的十九代，楊岐方會的十二代。那麼，太古普愚是臨濟義玄的二十代，亦即第十九世孫了。

太古有其傳者雪棲所編的語錄行世，其中有一篇對恭愍王所說的心要，主旨在於提倡第一義。太古的看話工夫，是以公案來斷截分別知見，這與宋末圓悟大慧等的看話全同。他又有《示樂菴居士

的念佛略要》，主張「心外無佛，佛外無心」，「但有下念自性彌陀，十二時中，四威儀內，以阿彌陀佛名字，貼在心頭眼前；心眼佛名，打成一片……久久成功，則忽爾之間，心念斷絕，阿彌陀佛真體卓爾現前。當是時也，方信道舊不動名為佛。」這與宋末的念佛公案，也如出一轍。

高麗末期的另一位大禪師，便是慧勤，舊名元慧，號懶翁（西元一三二〇—一三七六年），他的世壽僅五十七歲，卻生歷高麗的忠肅、忠惠、忠穆、忠定、恭愍，及辛等六王，所以他也是有代表性的歷史人物。

慧勤在二十歲時，見一鄰友死了，他便有感而請問父老輩：「死何之？」父老輩中竟無一人能答，他便痛悼不已！因此而就出了家，先投功德山妙寂菴的了然祝髮，了然見他機根靈利，便囑他別求餘師。元順帝至正四年，在楊州天寶山檜巖寺，見日本的石翁和尚，精修四年，一日忽然開悟。至正八年三月，來華至燕京法源寺，初參梵僧指空和尚，在參學期間，與指空曾有幾度針鋒相對的機關話，從他們的對答中，可以看出雙方對於中國禪宗的公案，均相當的熟，而且運用靈活，應對自如，不落老套。離開指空和尚之後，又參平山處林，處林問他：「曾見什麼人來？」答：「曾見西天指空來。」又問：「指空日用何事？」答：「指空日用千劍。」「指空千劍且置，將汝一劍來。」慧勤便以坐具把處林打倒在禪床上，處林大叫：「這賊殺我！」慧勤連忙扶起了處林，便說：「吾劍能殺人亦能活人。」處林便哈哈大笑。留住數月之後，便將雪巖所傳及菴忠信的法衣一領拂子一枝付囑表信。

此後，又回到燕京法源寺，接受了指空的衣拂。

因此，慧勤的禪脈，是在中國傳去的，並且傳了西天指空及平山處林的兩支法脈。平山處林乃是石屋清珙的法兄弟，所以，懶翁慧勤又與太古普愚是同一法祖的法兄弟了。

至正十五年，元順帝詔慧勤住京師廣濟寺。

至正十八年春，辭別指空東還。回國後受到恭愍王的禮敬，弘化不懈。恭愍王十九年（明太祖洪武三年），也就是指空死後的第八年的秋季，住於檜巖寺，九月十日，奉召入京，在廣明寺，大會禪及天臺兩宗之衲子，舉行「工夫選」，恭愍王親臨觀察，慧勤拈香之後陞法座，對大眾說：「破卻古今之窠臼，掃盡凡聖之蹤由，割斷衲子命根，抖擻眾生疑網。操縱在握，變通在機，三世諸佛，歷代祖師，其揆一也。在會諸德，請以實答。」於是，大眾以次入對，曲躬流汗，皆卅未會，或者理雖通而礙於事，或者狂態失言，一句便退。最後來了一位幻菴混修，慧勤歷問三句三關，混修通透無遺。這也是高麗末期的一樁佛教大事。

慧勤的思想，與普愚不同，他著重四生六趣之存在，無非是法。又主張娑婆即淨土之說。他能文善詩，確為高麗末期難得之龍象。

在「工夫選」中最傑出的人物是混修（西元一三一九—一三九二年），混修是太古普愚的法嗣，也是懶翁慧勤的高足，明太祖洪武二十五年，七十三歲圓寂，他正好趕上高麗滅亡而朝鮮開國。他是以工夫選中出了名，所謂三句三關的對答，是如此的：

混修立於堂門階下，慧勤問他：「如何是當門句？」

修即上階而答：「不落左右中中而立。」

問：「如何是入門句？」

修即入門：「入已還同未入時。」

問：「如何是門內句？」

答：「內外本空，中云何立。」

慧勤即以三關審問：「山何岳邊止？」

修答：「逢高即下，遇下即止。」

問：「水到何渠成？」

答：「大海潛流，到處成渠。」

問：「飯何白米做？」

答：「如蒸沙石，豈成嘉餐。」

慧勤因此首肯。

洪武十六年，辛王冊混修國師；末代的恭讓王，再封他為國師。朝鮮太祖元年，混修圓寂，太祖諡為普覺國師。混修是一位禪匠，而且是一位大書法家呢！

同出於太古普愚門下的，據說有大禪師九十人，禪師及其他者千三百人。除了混修最著名之外，尚有王師圓應尊者粲英。混修門下有龜谷覺雲。從普愚下傳者共有七代：初祖普愚、二祖混修、三祖覺雲、四祖淨心、五祖智嚴、六祖靈觀、七祖休靜。

此期間尚有一位千熙（西元一三〇六—一三八二年），他在元順帝至正二十四年，五十八歲時來華，先到杭州，至正二十六年，參聖安寺的萬峯禪師，傳法授衣付禪棒。萬峯是千巖元長的法嗣、中峯明本的法孫，因此，千熙該是中峯國師的重法孫了。當年他就東還高麗，受到恭愍王的渥禮勞慰。至正二十七年，恭愍王封他為國師，懶翁普愚主持工夫選時，請他為證明師。著有《三寶一鏡觀》若干卷行世。

高麗末期的義學與禪宗，已無甚區別，可記的教學者，僅子安一人（西元一二四七—一三二七年），他在二十九歲時，即被拜為三重大師，主講《成唯識論》時，此宗之耆宿也都執卷聞教於其座下，主法之盛況，被形容為「前古未曾有」，撰述經論章疏，凡九十二卷，又疏記《心地觀經》，元之諸講師見了，亦無不讚美歡喜。可見子安是一位當時難得的義學家了。

然而，我們知道，韓國的佛教，是以高麗王朝的時代為黃金歲月，王氏共傳三十四王，計四百七十五年，沒有一王不崇信佛教，

沒有一年不舉行佛事，雖然宮廷佛教未必盡如佛法的理想，但國王的謁誠護法，確為佛教光大的主因，並將法雨普施於全體國民，佛教對於韓國國民的安慰貢獻，高麗的政權，功不可沒。可是，一到李氏王統的朝鮮之時，佛教就江河日下了！其實，這一現象，在高麗末期，已很嚴重了。

首先要說，高麗的文教風氣，自太祖以下，至成宗王時，已經立定了學政的基礎，文教制度的確立與改革，以儒學取士任官，而使文風大興。到了忠烈王十五年（元朝至元二十六年），安裕（又名安珦）隨王訪華至燕京，得到《朱子全書》，而輸入了宋之理學，朱子學在韓國的提倡，安裕為第一人，然而，倡道朱子學，即形成了排斥佛教的第一步，並種下了後來李朝廢佛毀釋的遠因。

安裕的學生白頤，又入元朝傳受程朱之學。元仁宗延祐元年（西元一三一四年），忠烈王已讓位，他自己則來中國，構築萬卷堂於燕京，並召李齊賢於府中，而與當時元朝的名儒閻復、姚燧、趙孟頫、虞集等交往，考究書史。當時又有博士柳衍等，自中國江南購返經籍一萬八百卷，元仁宗也賜忠烈王書籍四千三百七十一冊，計一萬七千卷。這對於韓國後來在儒學上的發展，幫助很大。

自安珦傳白頤，白頤傳李齊賢，李齊賢傳李穡，李穡傳權近，權近傳卞季良，這是高麗儒學的系統。唯李齊賢及李穡，尚為崇信佛教的儒者，而且李齊賢對於禪宗，參究頗有心得。與李穡同時的成均館博士鄭夢周，便以排佛作為宣揚儒教的方策了。李穡的學生權近，以及與權近同時的鄭道傳二人，因其後來掌握李朝初期的文教實權，毀釋排佛之舉，更見激烈了。

高麗末期，倡排佛論者已不少，但以鄭道傳的排佛論最為深刻而激烈。鄭道傳亦曾遊於李穡之門，並與鄭夢周為友，他也是成均館博士，恭愍王二十年，授太常博士，在辛王時結交了朝鮮太祖李成桂，並獻計廢除高麗最後之二王，逼恭讓王以禪位之美名，把政權交給了李成桂。所以鄭道傳既是朝鮮功臣，復是高麗的逆臣，高麗之亡，就是亡在他的手上。但到朝鮮太祖之七年，又因陰謀作亂而伏誅。他著有《三峯集》，在該書之卷九，載有〈佛氏雜辨〉等

文。他自己說著有〈佛氏雜辨〉十五篇，今所見者僅得十四篇，或加〈闢異端之辨〉共計十五篇。他的排佛闢釋論，讀來確實有氣勢澎湃之感，但自其文內容而論，他所讀佛典極少，除了以周濂溪的太極圖說，以及程朱之理氣論等為其依憑之外，別無其自發的見解，不過效顰宋儒之伎倆，陰採禪學的思想，陽造排佛的意氣而已。採拾禪家語錄的片言集語，斷章《楞嚴經》、《圓覺經》、《金剛經》等經的一句、兩句，肆意歪曲，並以韓愈〈諫迎佛骨表〉為其論證，雖然痛論激語滿紙，實亦類似兒戲，論理的基礎極其脆弱。

同時，崇佛過盛而不加約制之時，必有妖妄之徒，乘機惑世取寵。在恭愍王時，有妖僧遍照，不學無德，但他黠慧而機辯，喜於矯飾，枯槁其形，不論盛夏或隆冬，僅服破衲一襲，深得國王敬重，言聽計從，干預政事，於是，士大夫之妻，均以神僧視之，而來聽法求福，但他密受奸臣以兩個處女之淫供，恣威作福，斥去忠良。恭愍王竟封他為真平侯，又加保世功臣等等的職銜。終於更改在俗姓名為辛旽，權傾一時，而貪淫日甚，貨賂輻湊。居家則飲酒啗肉，恣意聲色，見王則清談茹素飲茗而已。國王信佛而弊害之盛如此，當非偶然。

恭愍王十年，遂有如此的禁令：「釋教本尚清淨，而其徒以罪福之說，誑誘寡婦孤女，祝髮為尼，雜處無別，……醜聲時聞，污染風俗，自今一切禁之。」（《東國通鑑》卷四七）

辛王八年，有妖人伊金，自稱是彌勒佛，宣說吃牛馬之肉者必死，有財貨而不分與人者必死，愚弄鄉民，惑亂大眾，眾人奔相駭信，敬之如佛，無賴之徒，和而從之，轉相誣誑。

因此，太古普愚有憂國憂教的言論。居士李穡，在恭愍王元年上書，論及佛教之頹敗及其救弊之道。恭愍王十九年，明太祖頒璽書，提出警告：「不敬不汰，則善惡不分。」主張禮敬德僧而汰除冗僧。

辛昌王即位之年（明洪武二十一年），典法判書趙仁沃，上疏：「近世以來，諸寺僧徒，不顧其師寡欲之教。土田之租，奴婢

之傭，不以供佛僧，而以自富其身，出入寡婦之家，污染風俗，賄賂權勢之門，希求巨利。」於是提出辦法：寺產應「載諸公案，計僧徒之數而給之，禁住持竊用；凡留宿人家之僧，以犯奸論；貴賤婦女，雖父母喪，毋得詣寺，違者以失節論，其為尼者，以失行論；取祝婦人髮者，加以重罪；鄉吏驛吏，及公私奴婢，勿許為僧尼，僧徒留宿人家者，俾充軍籍，其主家亦論罪。」（《東國通鑑》卷五三）

趙仁沃是排佛的人物，當無疑問，雖其誇大與強調僧徒之失行如此，卻也不是空穴來風，所以他的辦法是如此的苛刻。雖其未必全為當局者接受，然他的影響卻是不可忽視的。

因此，到了恭讓王二年（洪武二十三年）六月，便有一位前典醫副正金腆上書，說了公道話：「今狂儒之淺見薄識者，不顧三韓之大體，徒以破寺斥僧為懷。噫！聖祖（案：係指高麗太祖）

創業之深智（案：係指觀山水地脈而創寺祈福）

，反不如豎儒之計乎？伏望殿下，上順聖祖之弘願，重營佛寺，加給田丁，以興釋教。」（《高麗史》卷四六）

可是高麗王朝已到強弩之末，排佛論者，已經形成了優勢。故到恭讓王三年四月，禁令婦女往來佛寺。同時，有成均館博士金貂，上疏排佛，主張驅逐出家之輩，還於本業，請破五教兩宗，補充軍士。另有成均館之生員朴礎等，也上書，請勒令佛者還其鄉，以充兵賦，焚其書，以絕根本！

到此為止，韓國的佛教，在內部頹敗及儒生排擊之下，已是奄奄一息了！可見，佛教如不設法從淨化人間的實際工作上著手努力，而但從祈禱禍福等的觀念上做宣傳，縱然鼎盛一時，也必趨於衰亡！

第六章 李朝的興儒排佛運動

朝鮮的太祖李成桂，天資剛毅而聰敏，在高麗恭愍王時做官，先伐倭寇而獲奇勝，又與元將納哈出戰有功，至高麗恭讓王時，受到王的信賴，威望壓倒朝廷內外，到了明太祖洪武二十五年（西元一三九二年），放逐恭讓王至原州，他便自立為王，這就是朝鮮。

李成桂本人，尚能繼承前代信佛之餘緒，修於佛事，並尊信沙門無學，待之以師禮。無學善於看風水，所以為李太祖勘輿建新都之地，那就是後來的京城府。不過，李成桂的信佛見地不高，他協助幻菴混修造《大藏經》，安於瑞雲寺，目的是為求有為之功德；他拜無學為王師，不是為受無學的禪旨，而是求一看風水的相士；重創演福寺，重營伽耶山海印寺古塔，與群臣發願而安《大藏經》於塔中，是祈福國利民。故其仍不出於祈禱佛教的崇信。

可是，李成桂在位僅六年（西元一三九二——一三九八年），便讓位給第二子芳果，那便是定宗王，芳果便開始崇重儒學了，在京城內，設東南西北中之五部學堂，獎勵儒學。兩年之後，又傳位給太祖的第五子芳遠，這便是太宗。太祖很不喜歡芳遠，所以太宗即位後，太祖就到咸興去了，太宗請無學去遊說，才把太祖勸回京城，承認了芳遠的繼承權。

然而，自太宗（西元一四〇一——一四一八年）開始，便來了一連串的排佛措施。

太宗二年，從書雲觀上書的建議，將諸寺土田的租收，用作軍資，諸寺的奴婢，分屬諸官司。這是李朝排佛，先從控制佛教經濟下手的第一步驟。

太宗六年，由於議政府之啟動，減少寺刹的數量：曹溪及總持（密宗）二宗合為七十寺，華嚴宗、道門宗合為四十三寺，慈恩宗三十六寺，中道宗、神印宗合為三十寺，南山宗、始興宗各為十寺，共計僅留一百九十九寺。這比作當時實有數千寺的景況來，無異是在消滅佛教了！

太宗一生之中，做了唯一的佛事便是在十二年建開慶寺，印《大藏經》納之於海印寺。其餘的凡關於佛教的措施，都是排斥

的。十三年，大旱，承政院奏請，集僧祈雨，王說：「旱極必無雨，若有雨即不用釋氏之力。」並說：「卿等勿再論佛。」

韓國歷代王室的山陵乃至士大夫之墓旁，均建僧舍及齋菴，早已成為例規，但是，太宗則說：「山陵者，乃吾百歲後所往之地，有緇徒近於吾旁，吾必不安。」看他是多麼的僧恨佛教了。

第四主為世宗（西元一四一九—一四五〇年），他是太宗第三子，極崇儒學，乃至躬親講究經史。三年，以儒禮立太子。同年，廢止王室的年終還願；舊例，每歲年初，遣人祈福於佛宇山川，稱為年終還願。四年，又廢止經行之儀；所謂經行，是在春秋兩季的第二月，僧侶誦《般若經》，由鳴螺、執幡蓋及香火者前導，遊行於街巷，禳止災難的一種祈禱佛事。

世宗王六年，將佛教合併為禪教二宗。將曹溪、天臺、總持三宗，合為禪宗；華嚴、慈恩、中神（中道及神印；中道即三論宗，神印即結印之密教）、始興四宗，合為教宗。量宜置三十六寺，分隸兩宗，優給田地。揀取年行俱高者，為兩宗行首，令察僧中之事。在太宗時，尚有一百九十九寺，現在雖然「優給田地」，但是，合法的寺院，內外總共僅有三十六座了！又據《燃黎室記述》卷一三所說，世宗王元年時，命罷五教，只留兩宗，並盡革內外寺社之奴婢土田歸官。

正當儒生用事而朝廷排佛的時候，竟然出了一位天臺宗的行乎。「行乎於世宗王十九年（明英宗正統二年，西元一四三七年），重創興天寺，大聚僧徒，新受度牒者，一歲之內幾至數萬。太學生等上疏卅：『太祖嚴禁僧徒之禁，太宗減革寺社，十存一二，及我殿下，先廢內願堂，仍減宗門，且令僧徒禁入城市，今行乎住興天，民之敬服無異懶翁，雖以宗親貴戚，躬詣桑門，恭行弟子之禮，下令攸司，斷行乎頭，以絕邪妄之根。』」（《燃黎室記述》卷一三）

儒生仇視佛教如此，竟然奏請朝廷力斬高僧之頭。

「世宗癸卯，京外只留三十六寺，餘悉罷之。」（《名臣錄》）可知在京內已經不留佛寺，並且禁止僧人入城。

世宗王是一位聰明的君主，他自己通天文學，並發明天體運行的活動模型。韓國諺文的創製，也是他的功勞。二十八年（明英宗正統十一年）設置諺文局於禁中，命申叔舟及成三問等勑製子母音二十八字，由明人翰林學士黃瓚相助，合於漢字的音韻，字形模仿蒙古文，綴字發音則模仿梵語。據世宗御製的序文說：「國之語音，異乎中國，與文字不相流通，故愚民有所欲言，而終不得伸其情者多矣，予為此憫然，新制二十八字，欲使人人易習，便於日用耳。」在這以前，韓國通用漢字漢文，從此開始，才有了他們自己的文字，而其綴字發音，均係仿照梵語，佛教對韓國的貢獻可以想見了。

因此，到了世宗王晚年，又想到了佛教，二十九年，命首陽大君李，撰釋譜詳節，乃係「爰采諸經」而「繪成世尊成道之迹，又以正音加譯解，庶幾人人易曉而皈依三寶焉。」（該書首陽大君之序）同時在二十四年，營造壯麗的內佛堂，二十五年，設興天寺重修慶讚會，三十二年，命建內佛堂，雖有郡臣諫阻亦不聽。又命兩個王子（李、李瑑）往就俊和尚（可能是五冠山興聖寺的弘濬），學習經律。

首陽大君李，後來便是第七主世祖王（西元一四五六一一四六八年），第五主文宗王僅兩年，第六主端宗王僅三年，李殺了端宗及成三問等而即王位，即位第二年，又遇世子死了，所以頗有悔心，尤其他曾學過佛，並撰過佛書，故而手書《金剛經》，又命讎校《楞嚴經》、《法華經》等經，校正《永嘉集》諸本之同異，集印〈證道歌〉之彥琪、宏德、祖庭註，印行《法華經》、《楞嚴經》、《翻譯名義集》等。三年，教印出存版於海印寺的《大藏經》五十部，分藏於各道之名山巨刹，凡所用紙三十八萬八千九百餘貼，役糧五千石，可見其偉大了。

世祖王由於沙門信眉、守眉、學悅、學祖，以及太宗王的第二子孝寧大君之協助，而做了許多佛事，建寺、齋施、造塔、設法

會、印經。這算是李朝的一位護法君王。

到第九主睿宗王元年（西元一四六九年），定度僧之法，收丁錢正布三十匹，給一份度牒。又定禪教兩宗，每三年一選試，各取三十人。並許寺刹之新創及古蹟之重修，太妃為資世祖王之冥福而勅建奉先寺於楊州。

然而好景不長，第十主成宗王（西元一四七〇—一四九四年）即位後，便以文教之振興作為治國之要道，他自己精通經史百家之書，特別潛心於性理之儒學，因此而用儒生之言，排斥佛教。二年，禁止京中有念佛之所，驅逐城中所有的巫覡之輩。據《慵齋叢話》卷一說：「凡于佛事，臺諫極言其弊，由是士大夫家畏憲章物議，雖遭喪忌，俱依（儒）法行祭，不供佛僧，其因仍不廢者，惟無賴下民，然不得恣意為之。又嚴度僧之禁，州郡推刷無牒者，長髮還俗，內外寺刹皆空。」

六年，撤毀城內外尼寺二十三所，將經書藏於成均館尊經閣。

好在貞熹王后信佛，十一年，重修砥平的龍門寺；仁粹太妃也崇佛，十九年，重修海印寺。但是，儒生的力量很大，竟敢燒掉仁粹太妃所造的佛像，並且得到成宗王的支持，說：「儒生闢佛，可賞而不可罪。」

到第十一主燕山君（西元一四九五—一五〇五年）時，首先由於他的祖母仁粹太妃信佛，所以隨從太妃之意，為成宗王追福而設水陸法會，在圓覺寺印佛經，在廣州造奉恩寺；太妃又為燕山君祈壽祝福，發願印《大藏經》八千餘卷。可是，到他即位第十年，當太妃一死，忽然大肆排佛：下令搬出三角山藏義寺的佛像，而放逐僧徒，將教宗的首刹興德寺的佛像撤廢，寺舍供作官用；把禪宗首刹檜巖寺的佛像移出廢止；尤甚者，竟將圓覺寺改成了妓女院。

第十二主中宗王（西元一五〇六—一五四四年）即位之後，便將興天寺改作公廨，儒生又將該寺的舍利閣燒掉。二年，廢止僧科。七年，毀掉圓覺寺；並將慶州塔左的大銅像，銷毀改製軍器。十一年，令廢忌辰設齋薦福之國俗。十三年，撤棄城南之尼舍，毀佛

像。中宗王做了唯一的佛事，便是於十五年，命沙門學祖印出海印寺版的《大藏經》一部，並集百八法師，轉讀三日。

第十四主明宗王（西元一五四六—一五六七年）即位，由於其母文定王后攝政的機會，總算又把佛教稍微興了一興。王后敬信沙門普雨，光揚佛法。四年，就尼寺淨業院之舊基，構築新仁壽宮。六年，恢復禪教兩宗的僧科。王后為了復興佛教鼓勵出家，可是，未能制定一套制度，以致民家竟有四、五子全都出家為僧而避兵役者，於是僧徒日繁，軍額日縮。此期間，以奉恩寺為禪宗首刹，由普雨住持統攝之；以奉先寺為教宗首刹，由守真住持統攝之。

因為佛教復興，又引起了儒生的反抗，他們所選的目標，便是普雨。在李珣所謂「論妖僧普雨」的疏中說：「今茲普雨之事，舉國同憤，欲磔其肉，以至國子抗疏，兩司交章，玉堂進劄，累日不已。」（《靖陵誌》）普雨受到攝政后的敬信，大弘教化，在朝的儒臣，便視他如眼中之釘。文定王后在生之日，要想殺掉普雨是做不到的，但到二十年，文定王后一死，臺諫等便連名上書請誅普雨，王在重壓之下，乃把普雨流放到濟州去，明宗王沒有下令殺死普雨，普雨卻被該州的牧使所殺！為教殉難而死於儒生之手的高僧，行乎之後，又是一人了。二十一年，因普雨之力而再興的兩宗僧科又廢止。

從太祖以來，到此為止的一百七十五年之中，佛教的慧命，可謂是不絕如縷。但是也出了幾位名德。

朝鮮太祖的相士無學自超（西元一三二七—一四〇五年），十八歲有出家志，元順帝至正六年（西元一三四六年）冬二十歲，閱《楞嚴經》有悟。二十七歲入元，到燕京，參西天指空，又遇懶翁慧勤也正在中國，慧勤許他為：「相識滿天下，知心能幾人，爾與我家矣。」無學於至正十六年三十歲東還。十九年夏，慧勤授佛，洪武四年，即付衣鉢，所以，無學是懶翁的法嗣。洪武二十五年，高麗恭讓王封他為王師，朝鮮李太祖於同年七月即位，十一月也封無學為王師。

無學的法嗣有己和（西元一三七六—一四三三年），己和號得通，以其所居之室稱為涵虛堂，後人多以涵虛堂稱他。他幼時學習經史文章，二十一歲時，深感人世無常而發心出家。洪武三十年到檜巖寺參無學，後來遊歷諸山，過了七年，再到檜巖寺，獨居一室，杜絕視聽，苦參苦修，曾有兩度悟境現前。又過了兩年，便出來講《般若經》，大弘法化，宣揚祖風。明成祖永樂十二年（西元一四一四年），在慈母山（平山）煙峯寺，選一小室，名為涵虛堂。著有《涵虛堂語錄》、《圓覺疏》三卷、《般若五家說誼》一卷、《顯正論》一卷等。己和具有衲僧的風格，只是他的「心常身滅」的見解，是跟著老莊的思想走了，與大乘禪的本旨，相去何止千里！值得注意的是他的《顯正論》，旨在破斥儒士排佛的謬論而顯佛教的正義，歸結是提出了儒釋一致論的看法，觀察他的論點，和宋人契嵩的〈輔教篇〉相似。

得通的門人有五冠山興聖寺的弘濬，弘濬可能就是朝鮮世祖王在做王子時所參學的俊和尚。

受世祖王尊信者，有信眉、守眉、學悅、學祖等人。

守眉初參龜谷覺雲，晚入碧溪正心（亦作淨心）之室，龜谷嗣混修，混修嗣幻菴，幻菴嗣太古，正心則嗣龜谷，唯其正心的法系很雜，據《佛祖源流》所說，正心「遠嗣龜谷，又入明傳臨濟宗下揔統和尚法印而來」。

守眉的法門，在世祖王時，學者麇至，鼎盛一時，被世祖王封為王師，賜號妙覺。

信眉是守眉的道友，稱為慧覺尊者，世祖王在潛邸（尚未即位）時，曾受信眉的輔導而皈依佛教，世祖王自己說：「自予潛邸以來，我與慧覺尊者，早相知遇，道合心和，每提攝於塵路，使我恆懷淨念，不沈欲坑，致有今日，非師功耶？」（〈五臺山上院寺重創勸善文〉，王之附記）

就在世祖王的時代，尚有一位金時習（西元一四三五—一四九三年），他三歲即能賦詩屬文，五歲出入於太學，被稱為神童，世

宗王聞其之名，召到承政院，由朴以昌試他，確實不凡，世宗王嘉其聰敏，賜帛五十匹。後來，聽說世祖王廢了端宗而自立，他便佯狂而入佛門，自號雪岑。金時習的學識淵博而心行灑落，所以很得道俗之敬重。世祖王召他赴法會，他竟自投廁園中，僅露半面。四十七歲時，蓄髮、娶妻、吃肉，不久妻子死了，他又再度還山。此人不能算是僧人，但他的思想很清高，以「天子不得臣，諸侯不得友」自鳴。從他的《雜著》中，可以見其思想，雖以佛法為見地，仍本於儒教為主，與佛法的正義，多少有所違背。在他的《梅月堂詩集》中，所見的禪偈也很少，所以，他實在是個儒生而傾向於佛教者。在佛經方面，金時習撰有《法華讚》，他以為天臺教觀應屬於禪，但向來講《法華經》者，均泥於教文而不曾以禪的角度來勘辨它，因此他覺得可惜，他便以禪的見地來說明七卷《法華經》的大意。讚文有一千數百字，在此不能抄錄。

在中宗王時代，有一位智嚴（西元一四六四—一五三四年），他的骨相奇秀，雄武過人，自幼學書習劍，明孝宗弘治四年（西元一四九一年），隨成宗王討伐入寇的朔方，立有戰功，但於征罷之後，即嘆說：「大丈夫生斯世也，不守心地，役役馳勞，縱得汗馬之功，徒尚虛名耳。」因此，入山出家了，當時他是二十八歲。後來他也是碧溪正心的法嗣，與守眉有同門之誼。他於看大慧宗杲的語錄「佛性無」的話下，打破了向來的疑團，又看高峯原妙的語錄，頓時抖落以前的見解。因此，智嚴的平生所發揮者，乃是大慧及高峯的禪風，智嚴不唯弘揚禪風，同時也講經教，他的圓寂，便是正在講《法華經》到〈方便品〉的時候。有時以禪導，有時以教化；有時以《禪源集別行錄》引導初學，有時又用《禪要語錄》以除學者知斛之病，舒卷自在，不可思議。因其所居稱為碧松堂，號為堃老，著有《碧松堂堃老頌》一卷。

現在，要說到那位死於儒生之手的普雨。普雨著有《虛應集詩》一卷、《禪偈雜著》一卷、文一卷。他的知見正確，尚不失為禪宗正統思想的繼承者，唯其太注重空觀，所以有時不免會墮於空寂的偏見。但在當時，能有他這樣的人，努力禪教之復興，已很難能可貴。

智嚴門下有休翁一禪（西元一四八八—一五六八年），一禪幼失怙恃，於十三歲出家，服勤三年，十六歲剃度，二十四歲以後參方，至知異山參智嚴，智嚴一見他就很器重，並示一偈：「風颼颼月皎皎，雲冪冪水潺潺，欲識個事，須參祖師關。」一禪因此即留心活句，樂而忘憂。明世宗嘉靖十五年（西元一五三六年），中宗王用僧軍防邊，一禪路經役場，飄然獨往，大官見他風采非凡，留他住了半月，京城士庶，聞其德音，爭來施捨，日多一日。因此，也被儒士控了一狀，以惑世罪名，拘禁起來，依法審訊時，他的態度從容，而且言直理通，所以把他放了。但他處於排佛之風非常激烈的時代中，仍念念不忘忠孝，其資質之純正，可以想見。

與一禪同門的，有芙蓉堂靈觀（西元一四九五—一五七一年），也是十三歲出家，投苦行禪子學法三年後落髮，不過他是有父母的，並且是私自逃出來的。到了中年之後才參智嚴，才消散了他二十年來的宿疑。靈觀的稟性溫雅，情無憎愛，雖得一匙飯，若見有人在側，也必分之共食。同時，他對星相、天文、醫術無一不通，常有懷《中庸》或挾《莊子》的人，來向他請教決疑。所以在湖嶺兩南（湖南及嶺南）地方的白衣而學通三教的，均是受了靈觀的影響。

芙蓉靈觀門下，有西山清虛堂休靜及孚休善修。尤其是休靜的化導力極大，因此此後的韓國名德，幾乎都是出於靈觀派下的子孫了。

第七章 佛教義軍及其龍象

在前面已經有過介紹，佛教在韓國史上，有僧兵或降魔軍的活動，那是出於政府排佛的一種手段。

到了明朝萬曆二十年，也就是李朝宣祖王二十六年（西元一五九二年），日本的豐臣秀吉，發大軍入寇朝鮮，韓兵大敗，宣祖王蒙塵出走至義州避難，國家危亡，猶如累卵。

李朝歷代排佛崇儒，此時正是佛教報國的時機，故有芙蓉靈觀的法嗣清虛休靜，以垂老之身，捨瓶鉢而執劍戟，自告奮勇，向宣祖王請命：「國內緇徒之老病不任行伍者，臣令在地焚修，以祈神助，其餘臣皆統率，悉赴軍前，以效忠赤。」僧人從軍，本為佛制不許，但在當時的韓國，這是求其自保而保國的最佳途徑，所以休靜的請命是很明智的抉擇。他統率了六千多名佛教義軍，與明朝派遣來的援軍並肩作戰，終於打敗了日本的倭兵。明朝的提督李如松、經略宋應昌等，也因聞休靜報國之名而送帖致敬。兵罷之後，即以兵事付囑他的弟子惟政等處理，他則依然還歸妙香山修持，宣祖王三十七年（西元一六〇四年），八十五歲圓寂。弟子千餘人，知名者七十人，為一方之宗主者，亦不下四、五人。著有《禪教釋》、《禪教訣》、《雲水壇》、《三家龜鑑》各一卷，《清虛堂集》八卷。

休靜門下的麟鳳甚多，而以松雲惟政（西元一五四四—一六一〇年）為第一高足，代理休靜盡瘁於國事而與休靜並稱，號四溟大師。

惟政十三歲時學《孟子》，一夕廢卷而歎卅：「俗學賤陋，世緣膠擾，豈若學無漏之學乎？」因而出家。他是一個禪教並重，善於詩文，又擅於辯才的人，所以在豐臣秀吉退兵之後，惟政便一度奉命出使日本，交涉國際事務。著有《四溟集》傳於世。但在清虛門下，惟政偏於教宗，另一位彥機禪師，則屬於禪宗。從他以下開出了松雲派。

彥機（西元一五八一—一六四四年），號鞭羊堂，他是惟政的同門，是休靜晚年的弟子，從幼年時代即生活在寺院裡，後傳了休靜的衣鉢，又參訪了許多耆宿長老，及其開堂說法，廣演禪教，因此而得悟解者，不勝枚舉。著有《鞭羊堂集》三卷。自他以下，便開出了鞭羊派。

休靜的另一高弟，叫作逍遙太能（西元一五六二—一六四九年），也是十三歲出家，後來在休靜會下，與雲谷冲徽、松月應

祥，號稱法門三傑。他在開堂揮塵、說法談玄時，年僅二十。忠君憂國，不讓惟政。遺有《逍遙堂集》，門下開出一派，稱為逍遙。

休靜之下，另有一位中觀海眼，他的生歿年月不詳，但他門下開出了一個中觀派，他自幼聰慧，有神童之稱，亦嘗舉義兵，參加壬辰（萬曆二十年）之役。著有《中觀集》一書傳於世。

海眼的同門，有一位靜觀一禪（西元一五三三—一六〇八年），自幼出家，精修博學，淹貫諸乘，參休靜，得心法，著有《靜觀集》一卷，他的詩偈，頗富禪味。他對於當時的法門，悲感非常，他在〈都大將軍兄〉之文中說：「於戲！季法之衰，世又亂極，民無安堵，僧不寧居，賊之殘害，人之勞苦，不可道也。而益增悽感者，僧衣俗服，驅使從軍，東西奔走，或就死於賊手，或逃生於閭閻，塵習依然，復萌于中，全忘出家之志，永廢律軌之行。希赴虛名，火馳不返，禪風將息，從可知矣！」這一段話說得何其痛心！

詠月堂清學（西元一五三三—一六五四年），也是休靜的弟子，著有《詠月集》一卷。光海君十年（明神宗萬曆四十五年），為了經營宮殿，召集僧侶與俗人，混雜一起，同服勞役，清學即上疏抗議，請施仁恩，使僧眾各得其所。可見當時朝鮮佛教之受凌虐困迫之甚了。

在壬辰之役，有一位為國捐軀的名僧靈奎，也是休靜的弟子。朝廷不重視佛教，佛門的僧人卻有一片報國的丹心，靈奎聽說日軍入寇，宣祖王蒙塵，痛哭了三夜，便率領義僧數百人，自薦為將。臨危不退，戰死於沙場！

清虛休靜門下之知名者，尚有敬軒著有《霽月集》，印悟著有《青梅集》，性淨成立了性淨派，學鄰、一玉等，均為清虛的入室弟子。

在休靜的同時，尚有同出於芙蓉之門的浮休堂善修（西元一五四三—一六一五年），但他卻與休靜的弟子惟政齊名，並稱為當時佛門的二難。浮休善修為人顴腹脩眉，長身豐頰，惟失左手。得法

後借覽相國盧守慎的藏書，凡七年，無書不讀。著有《浮休堂集》五卷，為其高徒覺性所編。寂後，光海君追加「弘覺登階」之號。

光海君是繼承宣祖王而登位的朝鮮第十六主，他就是徵集僧徒赴役，營造仁慶、慶德、慈壽三個宮殿的國王。設營造都監，由八路徵集木材，於是，發八路僧軍赴役，緇髡滿於京城，因其服此勞役而給僧徒之度牒。

惟政的弟子松月應祥（西元一五七二—一六四五年），他的功勞，便是於仁祖王二年，王集八道僧人築南漢山城，特命應祥為監工。後以功勞任其為八道都總攝，應祥則堅辭不受，可見應祥旨在藉此以護佛教，不在功名祿位也。

與應祥同時受命監工的，尚有善修的高足覺性（西元一五七五—一六六〇年）。這要說到第十七主仁祖王（西元一六二三—一六四九年），仁祖王元年，禁止僧尼入京城，但到二年，由於平安兵使李適叛逆，陷京城，王奉太妃出走公州，竟又命設僧軍，以城內之開運寺為緇營，隸屬於守禦營；並以沙門覺性為八道都總攝（僧大將），築南漢山城，覺性總算被王奴役有功，封為報恩闡教圓照國一都大禪師。雖然，政府對待佛教如此之苛虐，但僧徒猶能臨危受命以報國家。覺性著有《禪源集圖中決疑》一卷、《看話決疑》一篇、《釋門喪儀抄》一卷。

真所謂亂世見忠臣，在仁祖王十四年（明崇禎九年，西元一六三六年），清太宗即位，發大兵進攻朝鮮，長驅直入，逼於京畿，仁祖王避入南漢山城，又被清兵圍困，終於乞降稱臣。在此期間，有一位虛白堂明照（西元一五九三—一六六一年），領義僧、募義糧，堅守安州（平安南道）。明照是松月應祥的弟子，自清虛休靜至虛白明照，已歷四傳，他們都是在亂世的軍伍之中，做著懸若遊絲般的佛化工作。

應祥門下，尚有雋彥（西元一五九一—一六六〇年）及覺敏等，均為一時俊秀。

可是，李朝有一個不變的原則，那就是排斥佛教，儘管於國難之際，僧人之精忠報國者竟如此之多。所以到了第十九主顯宗王時（西元一六六〇—一六七四年），又下了一道破佛令：「禁止良民削髮為僧尼，並令各地官員使出家者一一還俗，違者科罪。」同時撤毀都城之尼院，以其材料改建北學。

這時，出了一位處能，處能是覺性的法嗣，為顯宗王的破佛，上了一份〈諫廢釋教疏〉，縱論古今治道之成敗與教法之污隆，博引經史，據內外之典籍，作堂堂正義之公論。這是一篇很有價值的護教之作，全文載於《大覺登階白谷集》。

鞭羊彥機的門下，有一位楓潭義諶（西元一五九二—一六六五年），器量宏深，聰慧絕倫，通解三藏之大法，以頓悟為其存心，扶樹宗門，被譽為海東中興之祖。弟子數百人，得其奧旨者四十八人，而以霜峯淨源、月潭雪霽、月渚道安、楓溪明察、雪峯自澄、青松道正、碧波法澄、幻宴莊六等人為最著。淨源、道安、雪霽，又各自成立一派。

逍遙太能的法嗣，有枕肱懸辯及海運敬悅。懸辯著有《枕肱集》二卷，文才縱橫，通老莊及儒家之學，並有以諺文所作之〈歸山歌〉、〈太平曲〉、〈青鶴洞歌〉、〈往生歌〉，今收於《枕肱集》卷下。枕肱之嗣有護岩堂若休（西元一六六四—一七三八年），英祖王十二年（乾隆元年，西元一七四七年）任八道都總攝，為資憲大夫，僧軍大將，赴北漢山，又請止僧人之役丁，並撰清規，以正僧眾之威儀。

此所謂八道都總攝、僧軍大將等的名目，完全是李朝中世對佛教迫害所加的美名，旨在消滅佛教，故以僧為軍，以名德為將。

海運敬悅（西元一五八〇—一六四六年）下傳醉如三愚（西元一六〇六—一六六八年），三愚傳華岳文信（西元一六二九—一七〇七年）。

碧岩覺性之高弟有翠微守初（西元一五九〇—一六六八年），守初先在浮休門下為沙彌，當時的覺性為首座，有一天，浮休對覺性

說：「異日大吾道者必此沙彌，吾耄且疾，非久於世，以付汝，好自將護。」後來，守初遍參諸方宗匠，欲旁修外學，乃入京城，出入翰相之門，討論墳典，明嚼菁華。明崇禎二年，應大眾禮請，於玉川之靈鷲山開堂，學徒湊至。崇禎五年，抵關北，說法於通悟雪峯諸山，大振宗風於嶺外。崇禎十一年，南還，省覺性，後往曹溪道場先後十年，福慧雙修，道望越增。清康熙六年（西元一六六七年），憩於黃岡之深源，節度使成杙，別乘尹遇甲，皆來皈依。著有《詩歌》一卷，門人得其骨髓而為人之師範者，三十二人。

守初之宗風，乃以禪教融會，聖道與淨土之合一，雖稱臨濟宗之正傳，卻信往生淨土之說；但也不是專信他力之淨業，乃主張以雜善為往生之因。故他有兩句話：「泰華萬仞勞寸趾而可登，淨土九蓮修片善而能致。」（《翠微大師集》）

守初是位非常清高的名德，他說：「凡林下之人，內無所守，而挾外務利，往自以文身者，一朝失其所挾，則將未免顛覆叢林，污穢佛法之患矣，願師更勿以此事累及疏慵幸甚。」（《翠微大師集》）這幾句話出於答希古上人的一封信中，因為相國張維，命希古上人結社於北山，屢請守初前去主持，卻被他謝絕了。

柏菴性聰（西元一六三一—一七〇〇年），是翠微守初的法嗣，十三歲出家，十八歲參謁守初，徒學九年，傳其法。自三十歲遍遊名山，兼通外典，善於詩，當時之士大夫金文谷、鄭東溟、南壺谷、吳西波等，均因他而成了空門之友。性聰的最大貢獻，是對於諸經之刊行。據說：「康熙辛酉秋，千函萬軸之船，自無何而來漂湖南荏子島，至丙寅春，柏菴和尚得此全寶，剗剗而眼目人天。」（《天鏡集》所載之〈重刻金剛經疏記序〉）。這一條船不知從何處去的，性聰見到時，上面載有明朝的平林葉居士禎胤所校刊的《華嚴經疏鈔》、《大明法數》、《會玄記》、《金剛記》、《起信記》、四大師所錄淨土諸書等，計一百九十卷。但是，尚有流散於別處者，經過性聰不辭辛勞，遍蒐博訪，共得四百餘卷，經數年而刊行於世。他自己著有《私集》二卷、〈經序〉九首、〈淨土讚〉百詠，並行於世。照他的思想而言，也是歸心於淨土往生的人。

性聰的法嗣，是無用秀演（西元一六五一——一七一九年）。秀演十九歲出家後，即宴默經年。嗣受剃度師之教，參於枕肱座下，又依枕肱之示，謂柏菴性聰於曹溪山隱寂蘭若。他是宗教並重、學行雙修的人，但到最後，仍以專心念阿彌陀佛而逝。就他的思想而言，乃是立足於三教一致的見地，在其所著《無用堂遺稿》中可以見到，他的詩偈文章，多用老莊之遺意，又主張儒佛同詮之說。

無用秀演的法嗣，是影海若坦（西元一六六八——一七五四年），十歲投楞伽寺長老得牛，十七歲初見無用，十八歲披剃受戒，二十二歲受學經法，工夫精進，二十八歲以後篤信萬法唯心之旨，懇切參研，以致廢寢忘食，三十七歲受鳳山之請，初入慈受菴，來學者數百計。他的博學宏識，精於內典，兼通陰陽術數之學，操守清嚴，臨眾莊重，以禮法自持，著有《文集》三卷，已佚兩卷，現僅存詩一卷。

無竟子秀（西元一六六四——一七三七年），是清虛的第六傳，清虛——禪——任性——圓應智根——秋溪有文——無竟子秀，是其法系。子秀長於詩文，著有《無竟集》，他也是三教一致論的主張者。

前面說到楓潭義湛的門下，開出三派。現在再予介紹：

月潭雪霽（西元一六三二——一七〇四年），十三歲出家，十六歲落髮受戒，後從楓潭，深受器重提獎，析達禪教之宗旨，亦出入於文藝詩書而能出口成章，最愛《華嚴拈頌》而每誦不絕口，大樹法幢，開導後學，得其旨者數十百人。門下出有喚醒志安，亦張鞭羊派之家風。

霜峯堂淨源（西元一六二七——一七〇九年），他出家雖早，但到三十歲才扣楓潭之室。此後，一鉢一錫，歷訪國內名山名德，所到之處，凡是拈鎚豎拂者皆敬而避座，向他摠衣問法者常滿座。住於伽耶山海印寺之際，定涅槃等三百餘部之口訣；在曦陽山鳳巖寺之時，造《都序節要科文》；淨源尤精於《華嚴經》，經有四科而逸其三，經其緣文究義遂定為三科，使讀之者能不遺其旨，後得唐本，相對參校，果然無有差違，因受學者歎服。

月渚道安（西元一六三八——一七一五年），他是楓潭的高足之一，窮通禪教二宗，身長七尺，風采莊重，望之如泰山，就之如薰風。常留心華嚴法界，彷彿清涼澄觀，每勸人念佛往生，依稀廬山慧遠。清康熙三年，自金剛山入妙香山，講究華嚴之大義，世稱華嚴之宗主，座下聽眾數百人，法席之盛，當世未有。著有《月渚集》上下兩卷。

月渚的法嗣有雪巖秋鵬（西元一六五一——一七〇六年），秋鵬接了道安的法衣之後，遊化南方，請釋之望其風者無不必醉，他精通經論而戒行高潔，接人無問貴賤，目光射人而談鋒如火。惟按其所著《雪巖集》三卷的內容，入於禪理者不深，道破禪之精髓的句子也很少，相反地倒含有幾分道家的色彩。另著有《雪巖雜集》二卷，第一卷已缺。

《禪門五宗綱要》的著者，喚醒堂志安（西元一六六四——一七二九年），是月潭雪霽的法嗣，十五歲在彌智山龍門寺落髮，受具於霜峯淨源，十七歲求法於月潭雪霽，得法後，精研內典，以致寢息俱忘。二十七歲聽說慕雲震言（覺性的法嗣）設法會於金山直指寺，便往從學，但是慕雲對他敬服不已，而對數百徒眾介紹他說：「吾今可以輟獅子座矣，汝等禮師之。」說完話慕雲即潛出而居於他山靜修去了。志安從此領眾，大振宗風。志安演法，異於尋常，辭旨幽妙，了無疑滯；並且所到之處，每現神異。清世宗雍正三年（西元一七二五年），設華嚴大法會於金溝（全羅北道）金山寺，會眾凡千四百人。雍正七年，遭人誣告入獄，未幾又流放至耽羅（今之濟州島），到此七日便示寂了。他的《禪門五宗綱要》，係採集諸書之要義而成，他的弟子涵月海源之序中說：「正其偽，補其闕，於雲門三句，引青山叟之解；於曹洞五位，引荊溪師之註。通其義，顯其要。」

晦菴定慧（西元一六八五——一七四一年），他是碧巖覺性的法重孫，慕雲震言的法孫，伽耶山葆光圓旻的法嗣。定慧的識見精敏，聰慧過人，日誦經文五百行，一讀能誦，一誦不忘。通曉《華嚴經》，講之數十遍，妙悟絕倫。著有《華嚴經疏隱科》、《諸經論疏句絕》、《禪源集都序著柄》、《別行錄私記書足》等行於

世。他是一位難得的名德，研究佛乘，使之一一消歸於自家之風光；披尋經藏，能夠言言契合於眾生之日用。所以他的講授方法之妙，乃是獨步於當時的。

第八章 朝鮮末期的佛教

清虛門下，分為松雲、鞭羊、逍遙、無染之四派。據稱，松雲傳教宗，鞭羊傳禪宗。松雲派，自松雲惟政、松月應祥、春坡雙彥、虛谷懶白、銘岩釋齊、月坡沖徽相傳。鞭羊派，自鞭羊彥機、楓潭義諶，月潭雪霽、喚醒志安、涵月海源相傳。這兩派到了雪松演初，便合而為一，故被稱為禪教混合。

因為，演初（西元一六七六一一七五〇年）初師釋霽，後參志安、皆傳其法故。

月渚的法孫，霜月璽（西元一六八六一一七六六年）也揚化於此時。十五歲落髮，十八歲參詣月渚之高弟雪巖秋鵬，既而又遍謁諸山之老匠。他聲如洪鐘，圓面大耳，坐若泥塑。他有一個特別的行持，便是每於子夜，必拜北斗，拜北斗是密教的作法，係依於《妙見菩薩神咒經》、《妙見菩薩陀羅尼經》等。他嘗對人說：「學者如無返觀工夫，雖日誦千言，無益於己。」又說：「一日念頭不著實功，便對食愧飯。」著有《霜月集》。

喚醒志安的上足有虎巖體淨，體淨的法嗣有楓嶽堂普印，也出現於此時。

龍潭慥冠（西元一七〇〇—一七六二年），是霜月璽的法子，十三歲以後，開化門於迴門之深源，動樂之道林、知異之諸菴，以拈頌之旨，接引龍眾，以圓頓之法，主持叢林，凡二十餘年。從慥冠的遺偈：「先登九品蓮臺上，仰對彌陀舊主人」看來，他是主張極樂往生的。

其實，朝鮮時代的韓國佛教，深受中國宋明以後佛教思潮的感染，禪淨雙修，成為時風，談起教理，便是華嚴，這是因為圭峯以禪者合於華嚴的緣故，自牧牛子以來，韓國佛教的思想，便已成了定型。

得喚醒之心要的，有一位華月聖訥（西元一七〇三—一七六三年），接得心法之後，當喚醒設華嚴法會於湖南之金山寺之時，法眾千有四百，聖訥登座論道，便如何決風生，而使全體聆聽會眾，闐然無聲。

與聖訥同門的，尚有一位碧霞大愚（西元一六七六—一七六三年），他於經教之外，通於子史，晚年喜禪頌，手不釋卷。他的眉間有白毫，參問之者，一見他的面貌，也能消落妄念。

涵月海源（西元一六九一—一七七〇年），入喚醒之室四十餘年，盡得宗門之妙詮。修持嚴正而接眾溫慈，臨終念佛而逝。他曾為喚醒的《禪門五宗綱要》補綴並作序，海源自己著有詩集二卷，稱為《天鏡集》，天鏡乃是他的別號。

雪巖秋鵬的法嗣，尚有虛靜堂法宗（西元一六七〇—一七三三），他先參月渚，後得法於月渚之嗣秋鵬，成為月渚的法孫，著有《虛靜集》。

月波兌律（西元一六九六—一七七五？年），曾參謁慧月幻菴等之法席，依安陵之圓寂學《大乘起信論》及《般若經》等經論，又謁南詢、虎岩、影海、霜月等大宗師，究《華嚴經》、《圓覺經》、《楞伽經》、《拈頌》等。就中以虎岩之提攜，使其得力最大。後來在香山之佛智、松岳之盤龍、龍門之內院等處，大建法幢，達三十餘年，年過六十，以老病罷講，近八十歲時遺囑弟子，寂年不詳，著有《月波集》。

秋波泓宥（西元一七一八—一七七四年），泓宥是浮休的六世法孫，他是一個天才，十歲時即能讀書數十百卷，十七歲出家，先從學於龍潭冠公，後遍參諸山名師，終投寒巖岸公之門，傳其心印，成為一代宗師，接人殆三十餘年。泓宥也像當時的其他宗師一

樣，兼通儒釋，並帶有老莊的遺風，歸心則為西方的淨土，如其臨終偈云：「衲子平生慷慨志，時時豎起般若刀，好從一念彌陀佛，直往西方極樂橋。」他是一個多血多淚的人，有熱情、有誠意，待人接物，溫熙如春，親切似蜜，這是其他宗師所少有的。尤其他每勸人忠孝於君親，語語能打動人之肺腑。

默菴最訥（西元一七一八—一七九〇年），十四歲投全羅南道樂安郡的澄光寺，十八歲為僧，十九歲始就曹溪的楓巖世察受經，四、五年間，所受所學，如器瀉瓶。隨後歷參虎巖、晦菴、龍潭、霜月等諸大宗匠。二十七歲復歸楓巖，開法席於大光寺之靈泉蘭若，於禪教兩門，每有發前人之所未發的新義。最訥對於今古典籍詩書百家之言，無不博通，三藏教海，尤有游刃之妙，可惜體弱多病，未能盡展其法幢於全國者為憾。最訥的著述有《華嚴科圖》及《諸經問答盤著會要》各一卷，《內外雜著》十卷，又有與蓮潭有一論性理之學的文字一篇。但因他的多病，所以有多神的迷信觀念，且以為他的病弱是由於惡神的作祟。且主張禪與儒合一的思想，說什麼：「詩、書、語、孟、學、中，格言不一，而禪亦在其中也。」

曾與默菴論戰的，有一位蓮潭有一（西元一七二〇—一七九九年），自幼即學經史，十八歲出塵，十九歲祝髮受戒，二十歲聽大茆寺之碧霞講《楞嚴經》，又隨寶林寺的龍巖學《大乘起信論》及《金剛經》。二十二歲隨侍海印寺的虎巖體淨，二十六歲參雪坡尚彥，研究《華嚴經》，頗多發明，二十八歲許入雪坡之室，前後共參十大法師，二十九歲之後，開演大法，一連三十餘年，常隨眾近百人。著述頗多：《四集私記》各一卷、《起信蛇足》一卷、《金剛蝦目》一卷、《圓覺私記》二卷、《楞嚴私記》、《玄談私記》二卷、《大教遺忘記》五卷、《諸經會要》一卷、《拈頌著柄》二卷、《林下錄詩》三卷、《文》二卷。從《林下錄》見其思想，乃是一心說的倡導者，他說：「聖凡人畜皆同，虛徹靈明，卓然獨存，不生不滅，亙古亙今，此如虛空，無處不在，無時間斷也。」他的立足是《大乘起信論》的唯心觀，但他一方主張絕對的唯心，另一方又力證客觀的地獄及極樂之實有。同樣的，有一的禪，也雜有老莊的思想，說什麼：「西竺仙經輸白馬，東關夫子駕青年」、

「記得南華曾解道，大鵬斥鷃本同遊。」但在朝鮮末期的佛教中，能有蓮潭這樣博學而著述豐富的宗師，實在覺得可貴。

朝鮮第二十三主正宗王（西元一七七七—一八〇〇年）創龍珠寺，為資福之齋社。並因向釋王寺當年太祖奉安的五百應真求得胄子，故於十四年施土田給該寺。在位二十四年，銳意政治之興革，最大的功績是對文學的重視，編纂刊行了許多大部頭的文獻，作風有類於清之康熙、乾隆二帝。

雪坡尚彥（西元一七〇七—一七九一年），就在這個時期弘揚大法。雪坡十九歲出家，後來受教於蓮峯及虎巖二老，又參於晦菴，以法系來說，雪坡是清虛的七世孫，又是喚醒的法孫。他在三十三歲開始陞座說法，三乘五教，無一不通，尤其精於《華嚴經》，過去清涼國師所撰的《鈔中疏科》，其義隱晦，為講者所病，經尚彥一看，以圈表之，謂疏謂科，各得其所。

正宗王的時代，尚有一位大宗師，鏡巖應允（西元一七四三—一八〇四年），應允也是一個天才，五歲入學，九歲即通經史，而能詩文，十三歲喪父，十五歲出家，遍參諸老，終歸於秋波之門。二十八歲開堂化眾，凡二十餘年，又從喚菴和尚受禪，因此而被學者推之為兩宗之大宗師，著有《鏡巖集》三卷，破斥儒士排佛，強調極樂往生，主張三教一致。

應允的同時，有一位兒菴慧藏（西元一七七二—一八一一年），歷事蓮潭有一及雲潭鼎駟，後拈香於晶岬即圓。他酷好《周易》、《論語》，探究其奧旨，又於曆律、性理之書的精校研磨，亦非一般俗儒之所及，對於內典，則好《楞嚴經》、《大乘起信論》，著有《兒菴集》三卷。

朝鮮末期，有一位思想突出的人物，白坡亘璇（西元一七六七—一八五二年），十二歲出家，自幼穎悟。受西來之宗旨於雪坡尚彥，他的法統則受自雪峯日，雪峯日是尚彥的法孫、退庵的法子。開堂說法，來學者雲集，儼然是禪門的中興之大宗匠，並謂得律、華嚴、禪之精髓。著書等身，行於世者有：《定慧結社文》、《禪文手鏡》、《法寶壇經要解》、《五宗綱要私記》、《禪門拈頌私

記》、《金剛八解鏡》、《高峯禪要私記》、《龜鑑集》等，另在金剛山神溪寺藏有白坡著的《太古歌釋》及《識智辨說》二書。從白坡的著述之多，可以知道他是一位博學而且能文的名德。於教，是以不思議法界為旨；於禪，則以頓悟自性為宗，可謂能得禪教之妙諦了。唯白坡的禪，乃以荷澤、圭峯、牧牛子的格局為心要，這可說是自牧牛子以來韓國禪宗的特色。

可惜，白坡喜歡以自己的杜撰，偽託為古說，例如他說：「六祖示眾云：有一物，上柱天，下柱地（徹上徹下），明如日（用），黑如漆（機），常在動用中（一切處披露分明），動用中收不得（一切處摸索不著），汝等請人喚作什麼？神會童子，時年十三，出眾云：諸佛之本源，神會之佛性。祖卅：我喚作一物尚不中，那堪喚作本源佛性？汝他後設有把茅蓋頭，只作得箇知解宗徒。」（《定慧結社文》）實則此非六祖所言，《六祖壇經》亦無如此的文字。

白坡又信三處傳心之妄說：「格外禪法，亦不出此三處傳中：分座不變也，拈華隨緣也，櫛示雙趺二義齊示也。」（《定慧結社文》）這指的是釋迦於三處傳心法給迦葉的故事，白坡用來配當殺活雙具的不變隨緣之說。以多子塔前之分半座，為唯殺無活；以靈山拈花微笑，為殺活雙具；以佛入滅後，迦葉趕到，佛自櫛中出示雙腳，為殺活齊示。其實，以此三事配為禪宗的三處傳心之說，在史實上是沒有根據的。

白坡且以南嶽懷讓所得為祖師禪，以青原行思所得為如來禪，也是荒誕不經之判。所謂如來禪，是指的單殺不活的格外禪；祖師禪，是指的殺活兼具覓心不得的佛祖嫡子，一般的經教則稱為義理禪。

白坡又以如來祖師二禪配五宗，將為仰、法眼、曹洞，判為墮於徧計所執性之妄情，而屬於如來禪。他自己是站在臨濟門下的，臨濟宗當然是向上一竅的本分真如的祖師禪了。雲門雖被他列入祖師禪下，仍以為：「但明截斷，而未能現說機用，故不及臨濟宗也。」這又是他的武斷的判析。

總之，白坡亘璇善於思想，可惜取材不夠慎重，組織不夠周全，想像每有武斷，往往失之於偏妄之見，以致引起後來好多人的駁斥。

草衣意恂（西元一七八六—一八六六年），就是起而痛擊白坡之說的人之一，草衣十五歲出家，十九歲後遍參知識，學通三藏，拈香於玩虎倫佑（倫佑是蓮潭有一的法孫，白蓮濤演的法子），受禪於金潭，演教之餘，學習梵文，又善繪神像，受學儒書，研習詩賦，精通教理而恢拓禪境，可見他是一位博學多才的人物了。著有《草衣集》二卷、《東茶頌》一卷、《一枝菴遺稿》等。

在草衣的《禪門四辨漫語》中，記其嘗遇到六隱老人白坡的法孫，論及白坡的《禪文手鏡》及《五宗綱要紀》，違反古義。他說：「古德云：祖師西來，特唱此事……持王子寶刀，用本分手段，殺人活人，得大自在……若分座果是單殺，是世尊非好手也，清源（青原）單傳殺，而不知活，則清源亦非好手也，豈有此理哉！」此駁很妙，如果青原果真如此，六祖豈會傳法給他？因為白坡主張：「分座之殺，但殺無活，故為如來禪；拈華之活，兼殺故，具足機用，而為祖師禪。」以草衣之見，這實在說不通。其他尚有各點駁斥，例如破白坡以為雲門宗不及臨濟宗的話說：「雲門但明截斷，而未能現機用，故未及臨濟。然則，離機用外，別有截斷隨波，離截斷隨波外，別有機用乎？是誠執言而迷義者也。」

意恂的同時，有默菴最訥的法嗣海鵬展翎（西元一八二六年寂），此人遊刃於禪教，德冠於叢林，文章珠聯，故亦名聞於士林，具有衲僧的風格，而為當時湖南（全羅南北二道）的七高朋之一（盧質、李學傳、金珏、沈斗永、李三萬、釋展翎、釋意恂，為七高朋），著有《壯遊大方錄》。

海鵬的同時，有月荷戒悟（西元一七七三—一八四九年），著有《月荷集》四卷，他的法系不詳。

雷默的法孫，仁峯的法子，有映虛善影（西元一七九二—一八八〇年），他的詩文集叫作《櫟山集》。雷默是涵月海源的法孫，翫月軌泓的法子。

聞名於當時的，尚有沖虛旨冊（西元一七二一——一八〇九年），此人好學而善於文章，尤愛老莊之學，精研經論，有拔群之譽。性仁慈而好施捨，每遺留食物養烏鵲，所以常有禽鳥成群隨其後。以詩偈與縉紳交遊，又長於筆札，通於曆術醫方，著有《沖虛集》，可見他是一位名士型的名僧了。

另有一位大德，翰醒枕溟（西元一八〇一——一八七六年），十五歲出家，受經於雲興寺大雲，受禪於龜巖寺白坡，二十八歲開講於松廣寺之普照菴。明年，移錫於仙巖寺之大乘菴，自此主講凡三十多年。枕溟是一位持戒謹嚴行持精進的名德，不與女人同室而坐，衣不搗練，食不美饌，日進兩餐必用鉢而不用盤鍤之具。或於子夜起坐而嘆卅：「古來佛佛祖祖，必從此路而得入也，而名相俱絕，真所謂摸索不得，如空裡栽花，水中撈月。」又每於子夜時分，必鳴鐸，大唱彌陀十聲，雖醉睡俗子，亦皆因而驚起，同聲念佛。

枕溟是浮休的十一世孫，他的弟子很多，傳法者：華山晤善、普運應俊、雪渚妙善、影巖尚欣、高巖大淳；傳講者：函溟太先；傳禪者：雪竇炯、優曇洪基、鏡潭瑞寬、龍湖海珠等。

浮休的末代法孫，優曇洪基（西元一八二一——一八八一年），早喪怙恃，天資穎悟，好讀書，至年弱冠，遍遊名山，忽生出塵之想，因而出家參學，後來開堂豎幢，來學者如市。他精於禪學而尤通於華嚴，平常言語，不及俗事，而其拈宗教、演禪旨，無不恰到妙諦，言波詞瀾，每如水湧風激。到晚年時，撰《禪門證正錄》一卷，以敘佛祖傳心之奧旨，用破白坡亘璇的《禪文手鏡》之妄見。

《禪門證正錄》亦名《掃灑先庭錄》，其實，優曇破了白坡的妄說，但他自己也有謬論，例如他說：「殺下出曹洞一宗，活下出臨濟、雲門、潯仰、法眼四宗。」同樣也是妄說。

在優曇洪基之同時，有元世煥（西元一八五三——一八八九年），世煥幼喪父母，十六歲出家，好學，通諸史百家，為影波聖奎的法孫，但他的文才縱橫，可惜去世太早了！著有《混元集》。

其次有梵海覺岸（西元一八二〇—一八九六年），十四歲出家，十六歲薙染，就荷衣受十戒，依草衣稟具足戒，參究內典之外，又受儒學。二十七歲佩縞衣始悟（可能就是草衣意恂乎）之法印，開堂於真佛菴，講《華嚴經》，論禪旨，說《梵網經》，演《毘尼》，被譽為三教學人之教父，十二宗師之嫡孫（十二宗師是海南即全羅南道由高麗道詵禪師時開創的大興寺，該寺歷代以來出有十二宗師及十二位講師。楓潭、醉如、月渚、華嶽、雪巖、喚醒、大愚、懷淨、璽、體淨、海源、有一，為十二宗師。覺岸就是得的該寺——後依山名改稱為大菴寺的縞衣之法）。覺岸的著述很多，計有：《警訓記》、《遺教經記》、《四十二章經記》、《史略私記》、《通鑑私記》、《古文真寶私記》、《東萊博議私記》、《四碑記》、《名數集》、《東詩選》各一卷，又有〈東師傳〉四篇、詩稿二篇、文稿二篇行於世。不過他的思想，並不太純，相信奇異事蹟，同樣的，他以禪者自居，又以淨業為歸。

當時有佛門三傑，其一即為函溟太先（西元一八二四—一九〇二年）。其二即為雪竇有炯（西元一八二四—一八八九年）。另一位是鏡潭寬瑞。他們的年庚相同，道學相等，門徒又相均，所以被稱為三傑。

雪竇有炯著有《禪源溯流》，以破草衣意恂的《禪門四辨漫語》及優曇洪基的《禪門證正錄》，而為白坡辯護。不用說，白坡妄謬在前，有炯出而為其辯護，當然也就不能不是訛謬之論了。

總之，朝鮮末期的禪，已經非常的衰頹，雖有少數名德，見解亦多涉妄謬。

我們現在所寫的人物，已到了朝鮮李太王的時代，這是朝鮮李王朝的最後第二個國王，末代李王僅四年，朝鮮就被日本兼併，結束了它的歷史。

李氏王朝共計二十八王，歷時五百十九年（西元一三九三—一九一〇年），李朝的政策是崇儒排佛。例如自仁祖王元年禁止僧尼入京城，二百七十三年後（光緒二十一年，西元一八九五年），才由於日本戰勝了滿清派遣去平壤、黃海的軍隊，訂立馬關條約之後，

日蓮宗的僧人佐野前勵到了朝鮮，促使朝鮮解除了這項禁令。但是，佛教並未因此而在韓國消滅，當朝鮮滅亡時，竟然尚有寺刹一千三百餘所，僧尼七千一百人。

相反地，由於崇儒的關係，朝鮮國內的書院林立，初為講論道義，後則評論朝政，往往一人先唱，隨即眾口同聲，傳檄國內，數句之間即遍於全國，稱之為儒通。凡朝廷每任免一人，即造成儒士的議論沸騰；漸漸形成私怨的黨爭，相互攻擊，一進一退，朝廷人事，猶如潮汐（幣原氏《韓國政爭志》）！不得已，在李太王的父親大院君攝政之時，見其流弊太大，便把書院撤棄了。

附註：本文的原作係二十四開本長達五五五頁，約四十六萬字，以編年列傳的方式，共分：教學傳來之代（計六章）、禪道蔚興之代（計三章）、禪教並立三代（計十二章）、禪教衰頹之代（計十七章）四編。大概是以三韓的佛教、新羅的佛教、高麗的佛教、朝鮮的佛教，如此分編的。我在節譯的時候，為了篇章的字數，所以分成了八章。同時，在原則上，本文也是用的編年列傳式，但是為了敘述的方便起見，有時也不一定依照編年的次序。

第九章 近代的韓國佛教

我們知道，韓國最後的李氏王朝，是崇儒排佛的，迄至日本兼併之後，佛教始受到公平的待遇，而漸漸復甦。

始則設立佛教專門學校於漢城，繼則組織全國各地的佛教總會、佛教青年同盟、佛教研究會等，而使佛教納入統一的體系，從事於佛教文化思想的普及民間之工作，以導國民進於大乘入世的正信。這實是可喜的現象。

然而，韓國國土，南方為美軍佔領，北方為俄軍佔領。

因此，北部各寺，變成了軍營，佛像破壞，法物廢棄，僧侶離散。多數僧人以及其他的宗教信徒，被送至北滿州或西伯利亞，終

身服役於煤礦及其他的奴工，工作繁重而營養惡劣，凡被送去者，殊少再有生還的希望！

再說南部的佛教，雖未受到北部相等的厄運，美國也不曾以政治力傳播西方的宗教，但基督教對韓國的工作，卻付出了相當的努力，也得到了很多的方便。於是，佛教失去了維持的能力，碩果僅存的佛教專門學校，也變成了東國大學，佛教僅成為其哲學系中的一個分科而已。

可怕的韓戰終於佛元二四九六年（西元一九五二年）七月二十七日停止。然在戰爭結束之後，若干潛伏分子，間有隱匿於各佛教寺院的，因此也殃及於各寺的僧侶，遭受警察機關的監視和懷疑，一般的民眾信徒，為了避免無妄之災的涉及，對於佛寺，也就裹足不前了。

這是殘酷的戰亂帶給韓國佛教的景象。

本來，於一九四八年獨立後的韓國，其憲法第十二條即規定：「凡國民均有良心信教之自由；宗教與政治分離，不再有國教之存在。」並由立法院公布「寺院保護法」。所以佛教可不受政治的影響而自由發展，因此在一九四九年四月，南韓佛教聯盟，提出南北韓和平統一的願望，而在平壤召開了有北韓代表參加的南北協商會議。又於第二年佛誕日，雙方再派代表集會於平壤，正式成立了韓國佛教徒聯盟。

可惜，到聯盟成立的次年（西元一九五〇年），韓戰爆發，南北交通阻絕，有名的寺院如楊州的奉先寺、求禮的華嚴寺、京城內的曹溪寺之一部，也遭戰爭所破壞。由於政治的分裂，南北韓的佛教聯盟，也終歸於瓦解。

目前的韓國佛教，除了南北的分裂外，即在南韓一地，比丘僧與優婆塞僧，出家教士與結婚的教士之間，也有紛爭。不過，韓國的佛教，已在走向時代的新興之途。

現今韓國的佛教，分作兩大派：舊的曹溪宗，新的圓佛教。這兩派都是正信的佛教，前者是傳統的禪宗，後者是新興的時代佛教。

據五年前的統計，曹溪宗有大小寺院三百餘所，信徒約有三百萬人。

圓佛教創於一九一六年，由少太山九位志同道合的大宗師成立，以使佛教大眾化及生活化為宗旨，以勤儉之儲蓄，集成事業之基金，初在全羅南道設立而開拓耕地，以和樂共營過其共同的生活，現在已於全國各地分設有一百五十多個支部，每一支部即為一個佈教所，信徒已達百萬以上。其值得介紹者，約有如下四點：

- （一）寺院（佈教所），不置於山中，而設於都市、農村、漁村等信徒之集中地區。
- （二）信仰之對象，為真理與佛陀之表象，即是一圓相。
- （三）廢止僧侶依靠施主佛供等為生活的制度，而以集團的共同作業，來營自給自足的生活。
- （四）不偏重於僅做靈魂之救濟，必須根據現實生活而期得心物之兩全。

圓佛教的事業很多：

- （一）教育事業：禪院兩所、大學一所、高等學校兩所、中學校兩所、高等公民學校兩所、幼稚園四所、夜學校六十三所。計有學生五千五百多名，教師二百三十六位。
- （二）社會事業：孤兒院四所，學生九百人，教師四十人；養老院兩所，收容七十人，教師二十人。
- （三）醫療事業：綜合病院一所、療養所兩所、漢方（中）醫院一所、診療所一所、藥房一所。

(四) 其他：有果樹園、耕田、印刷所、劇場、煉炭工場等的生產事業。

韓國現代的佛教，除了圓佛教的圓光大學外，尚有曹溪宗的東國大學及海印大學，這三所佛教大學，即是佛教佈教師的養成所。圓光大學內另設有韓國佛教問題研究所，對於現今的韓國佛教，做多角度的廣泛慎重之長期研究。

在文化宣傳方面，圓佛教辦有機關雜誌《圓光》定期刊物一種；另有鎮海市仁寺洞一道傳山妙法寺辦有《法華》雜誌一種。

至於實施共產主義的北韓，在「朝鮮人民共和國」的憲法第十四條規定：「國民有宗教信仰及舉行儀式之自由。教會與國家分離，學校與教會分離。宗教團體得自由從事宗教事業與儀式之舉行。」北韓的佛教聯盟，要加入「祖國戰線」，其有六人之聯盟員，即為「最高人民會議」的代表員。

北韓雖也標榜宗教信仰自由，可是北韓的佛教活動卻等於零。我們所得到的資料，只是佛教之遭受破壞及迫害而已。

被破壞燒毀的寺院，著名者有：金剛山的楡岾寺之破毀，及該寺被視為國寶的五十三尊金佛像之盜走，其中二十餘尊已被運至莫斯科，其餘的則全部失蹤！另有長安寺、神溪寺、安邊的釋王寺、咸興的歸住寺、妙香山的普賢寺、海州的神光寺、平壤的永明寺、九月山的見葉寺、安岳的成佛寺、安州的七佛寺等等，或被全毀，或被部分毀壞。

韓國史上的反佛王朝，嘗以僧侶作為戰士，名之為「僧兵」。北韓的政權，便沿用了這條古「例」，青年僧均被徵入「人民軍」。

(本章資料採自：1.《現代佛教文選》四六七—四六九頁，2.《佛教大年鑑》九一一—九三、七八二頁)

案：本文是作者計畫中《世界佛教史綱》韓國部分的草稿，主要的參考資料是日本忽滑谷快天的《朝鮮禪教史》，那是一部數十萬字的鉅著，本文僅僅抽譯其精華。因此，此是編譯，而非撰作。同時，作者的日文水準不高，若有錯失之處，尚祈識者指教，以備再稿時補正為感。

附錄一 美國佛教的源流

首先謝謝本會副會長沈家楨長者為我所做的介紹。

美國佛教的歷史相當年輕，佛教在世界史上的活動，則源遠而流長。今天我們慶祝釋迦牟尼佛的聖誕，依照南傳上座部的算法，今年是佛滅紀元二千五百二十年，加上佛陀的世壽八十年，正好是第二千六百個佛陀的聖誕日，所以意義特別重大。

佛教的創教主釋迦牟尼佛，出生於印度，他的傳教活動，大概沒有超出恆河流域的範圍；當他滅度之後一百六十年，佛教始向印度的本土之外傳佈。由於佛陀的弟子以及再傳弟子們各自的個性和專長的不同，加上各自所處地域及其社會背景的各異，漸漸地便由統一的所謂原始的或根本的佛教思想，演變成了分張的、發展的所謂部派佛教。我們通常所稱的小乘佛教，實際上便是指的部派佛教。

部派佛教之中，分門別戶，支派眾多，歸納起來，則不出上座部及大眾部的兩大主流。上座部流向國外，迄今依舊存活著的，便是錫蘭、緬甸、泰國等地流行的佛教；大眾部在印度，屬進步開明的部派，後來由於大乘佛教的隆盛，大眾部便隱沒了。

印度的大乘佛教，從其思想史的發展上看，分為初、中、後的三期，上面說到，自印度向南方國家傳出的是小乘佛教的上座部，另一支自印度向西北方傳到中國和西藏的是大乘佛教。傳到中國的，是印度初、中兩期而以中期為主的大乘佛教，傳到西藏的，則

為印度晚期的大乘佛教。到西元十二世紀末，由於回教王朝在印度興起，佛教遭受了徹底的消滅。幸好，在印度滅亡了的佛教，卻在印度之外的地區，得到了生存發展的因緣。

中國最初之有佛教，有信史可據的，是在西元六五年，即是後漢明帝時代，經過七百年漫長的歲月，於中印兩地許多傳法及求法高僧的不斷努力，將成立於印度的大小乘各種佛教典籍，譯成了漢文，到了唐玄宗的時代（西元七一三—七五六年），中國的大乘佛教，在思想的類別上，已形成了：三論、天臺、禪、華嚴、唯識、律、淨土、真言等八宗。

佛教在中國，發展了數百年之後，也向外國傳佈，首先是韓國，其次是日本，再次是越南。韓國最初有佛教是在西元第四世紀後半葉，日本則於西元第六世紀前半葉，先從韓國，再從中國引進了佛教。因此，韓國與日本的佛教，其思想系統和中國的一樣。

西藏之有佛教，是在西元第七世紀前半葉，正好是印度的大乘密教開始發展的時代，雖然密教的基礎也是建立在大乘顯教的理論上面，其特色則在重視師資傳承的密教儀軌（tantra）。唐玄宗時代傳到中國而今日仍行於日本的密教儀軌，僅到第三部的瑜伽密法，印度的晚期密教，則發展到了第四部的無上瑜伽，此為西藏密教特色中的特色。

可是，佛教在印度流行，不足一千八百年，而亡於回教王朝的摧毀，在中國大陸流行了一千九百年，而亡於西元一九六六年的所謂無產階級文化大革命；西藏則流行佛法一千三百六十年，於西元一九五九年因達賴喇嘛流亡印度而壽終正寢！然而，在太平洋及大西洋之間的今日美國，兩億多的人口中，已有將近一百萬的佛教徒了。雖然尚是一個少數人所信仰的宗教，但是很多美國人可能不知道其他許多新興宗教的名字，但不知佛教名字的是很少的。所以，佛教在今後美國發展的潛在性是極其樂觀的。

美國佛教歷史的開始，是在一八九三年為了紀念哥倫布發現新大陸四百週年，而於芝加哥開了萬國博覽會，有人提議，也在那裡召開一次萬國宗教會議。當時接受邀請的日本佛教界，由禪宗的臨

濟派、真言宗、天臺宗、淨土真宗，各派一位代表，組成一個四位僧侶的代表團，到美國出席大會。大會的主持人之一的美國人Paul Carus（西元一八五二—一九一九年），他的原籍是德國，一八八六年移民到美國，對於佛教，深感興趣，經過與日本禪宗的代表釋宗演（Shaku Soen 西元一八五九—一九一九年）的接談，他要求日本派一位通曉英語的僧侶，來美國弘法。結果，受派來常駐的第一個人便是釋宗演的弟子鈴木貞太郎（Suzuki Teitaro 即是鈴木大拙 Suzuki daisetsu 西元一八七〇—一九六六年）於一八九七年來美，當時他僅二十七歲，而精通中、日、英等語文，並且已將《佛陀的綸音》（*The Gospel of Buddha*）譯成了日文。此後協助Carus達十一年之久，在Carus的全力支持下，出版定期刊物，翻譯經論，著作關於禪的佛教書籍，名聲日高，因他而知有佛教和禪的歐美人士，日益增多。一九五〇年以後，接受洛克斐勒基金會（Rockefeller Foundation）委託，在耶魯、哈佛、芝加哥、哥倫比亞、康乃爾、普林斯頓等諸大學，擔任「東方文化與佛教」的講座，而在哥倫比亞大學的任期最久，到一九五七年始結束。這是佛教由日本來美國，向學術界、向各大學推展的主力。

另外，在宗教信仰方面的佛教，來到美國，最先是跟著日本的移民，到達夏威夷的淨土真宗，他們是阿彌陀佛的信仰者，他們的對象是清一色的日本移民，他們也未想到要向美國人傳佈佛法。到目前為止，以美國佛教徒的人數而言，淨土真宗仍可算是第一大的佛教組織，它有兩派，合計一百三十多座寺院，二百多位僧侶。而其信徒，依舊以日系的美國人為主。

向美國本土社會中傳播的日本佛教，還是禪宗。一九〇五年，釋宗演應美國富豪Alexander Russell的邀請，第二次來美，在舊金山（San Francisco）講授禪，當時他帶來一位在家弟子千崎如幻（Chisaki Niyogen 西元一八七八—一九五八年），在舊金山專門教禪，他的對象全是白人，設立「東漸禪窟」，一九三一年轉到加州南部，繼續教禪。和千崎如幻可資對比的，另有一位釋宗演的再傳弟子佐佐木指月（Sasaki Shigetsu 西元一八八二—一九四五年），於一九二二年到美國東部，在紐約市開創「第一禪堂」，專向白人教禪。

由此發展至今，美國已有一百二十多個禪中心（Zen Center）遍布各地，教師是日本人、美國人，甚至有韓國人，其中僅有少數是大規模的，多數是小規模的，有的甚至連固定的會所也沒有，而是輪流在各個會員的家中每晚坐禪數小時。

尚有一個人數相當多的佛教組織，也是來自日本，名為日蓮正宗（Nichiren-Sho-Shu）的創價學會（Soka-gakkai），在一九七〇年統計，美國已有二十五萬的該會信徒，而多半是白人和黑人，到現在，據說已近四十萬人。它的來歷很有趣，是在二次大戰後，美國士兵於日本駐紮期間，娶了大約五萬個日本太太，這些日本太太，大多來自下層社會，多半是日蓮正宗的信徒。到了美國，她們保持原有信仰，她們的美國丈夫，她們的子女，甚至丈夫的父母和親戚，也成了這個教派的佛教徒。

中國佛教來到美國的歷史，相當短，雖在一九二九年三月，太虛大師（西元一八八九—一九四七年）環遊世界，經過波士頓、紐約、華盛頓、芝加哥、舊金山、夏威夷等地，除在舊金山遇到千崎如幻，夏威夷遇到一位淨土真宗的開教師之外，並未接觸到佛教徒，也沒有留下作為弘法基礎的人員和地方。直到十多年前，始有三位比丘自香港去夏威夷，接著又有比丘分別自香港及臺灣等地，到了舊金山和紐約。到目前為止，中國的佛教道場在美國的，包括僧俗，已有二十六所，比丘及比丘尼的人數，尚不到三十人。在東岸的美國佛教會，在沈家楨居士的全力支持下，除了有計畫地翻譯大量的漢文經典成為英文之外，同時又在進行一座雄偉的莊嚴寺的籌建及弘法人才的培養。中美佛教會經常住有三十多位僧尼，其中絕大多數是美國白人，在宣化法師的住持攝化之下，也有多項的弘法計畫正在進行。

最後，要介紹西藏系的喇嘛教。從一九五九年西藏佛教發生教難之後，高級的喇嘛大多逃亡到了印度，後來又有從印度到了歐美各國，論在美國的歷史，比中國內地佛教之來美，還要遲一點。但是，日本的禪既能吸引美國人，西藏的密教，同樣也有吸引美國人的潛力，原因是同為東方宗教的神祕主義的經驗派系。因為從禪和

密的修持，能夠在生理和心理方面，給人予實用或兌現的印象。所以喇嘛教向美國人中發展的速度，很可令人注目。

（一九七六年五月九日講於美國佛教會佛誕法會）

附錄二 錫蘭的佛教

錫蘭是印度大陸南端的一個島國，她的民族和文化，幾乎也是大都來自印度 的移植。在佛教的發祥地，今天的印度，已經很少見到佛教信徒的情形下，錫蘭 在佛教國家中的地理、氣候及文化上乃是和原印度佛教最為相近的一個區域。

錫蘭的佛教，出現在西元前三世紀的中葉，當時有位佛教史上的名王阿輸伽（Asoka），漢譯為阿育王的人，統一了印度，並且努力於佛法的弘揚和向國外派遣傳播佛法的高僧，阿育王的王子摩哂陀（Mahinda）比丘，即是九位受遣高僧中的一位。他被派至今日的錫蘭，為錫蘭帶來了佛法僧三寶，很快地受到了當時錫蘭 統治者天愛帝沙（Devanampiya Tissa）的皈依，迅速地展開了弘法的偉業。

當時，是以印度佛教的形態傳到錫蘭，也以印度當時阿育王朝中心地區通用 的語文所持的三藏（ti-Pitaka）聖典，傳到了錫蘭，這便是近世佛教學界極為重視的巴利語（Pāli）聖典。至於緬甸及泰國等地的佛教，則是從錫蘭間接傳去的，正 像韓國的、日本的、越南的佛教，是自印度、經過了中國，間接傳播的情形一樣。如說中國是大乘佛教的第二祖國，錫蘭便是小乘佛教的第二祖國。

自印度、經西域、到中國的是大乘佛教（Mahayana），站在自稱是大乘的立場，自古以來，即將錫蘭系統的佛教，貶稱為小乘佛教（Hinayana）。但在錫蘭系的佛教界，對此素為不喜，故在一九五〇年六月，於錫蘭召開第一次世界佛教徒友誼會中，便通過一項提案，以後不再稱呼他們為小乘，應以「上座部」（Theravāda）佛

教稱呼他們，通常則被呼為南傳佛教或南方佛教，以區別於北傳的中國系的佛教。至於上座部的根據，是因佛滅之後一百乃至二百年間，佛教的派別競起，傳至錫蘭的一系，是屬於上座部的分別說系，故稱為上座部。

所謂上座，是指戒德隆高的比丘僧，所以，在錫蘭系的佛教地區，比丘僧是佛教中心，比丘們以戒律為中心，嚴格地度著出家修持的清淨生活，他們真的做到佛滅之後，比丘依戒為師、依律而住的佛陀遺訓。在持戒的先決條件之下，學習經論。他們的目的在於求取解脫（nibbāna），所以比丘要擺脫一切世俗事務的經營，終其一生堅守二百二十七條比丘戒，以「三衣一鉢」為資身之物之外，不得另有長財的積蓄。專心一意，住於僧團（saṃgha 僧伽），皈依佛陀（buddha），實踐佛陀遺下的教法（dhamma）。這就是構成為佛教的佛、法、僧的三寶。三者鼎足而立，成為佛教，所以，他們除了三寶便沒有佛教，皈依三寶，才算皈依佛教。無論僧俗，對於三皈依文的獨唱及集會時的合唱，被視為表達信念的最好方法。

對於出家的僧人，在家的信徒是無條件的尊敬和供養，僧人在生活上的必需品，例如食物、衣料、居住等，均由在家信徒於不求酬報的方式下布施（dāna）奉獻而成為施主（dāyaka）。在出家人的方面，則以不為求取衣食的原則下，對於用物品的財施者的信徒們，將佛陀的教法，宣揚出來，稱為法施（dhamma-dāna），法施的功德，遠大於財施，何況比丘僧還是專修梵行的人呢？所以值得俗人的恭敬和供養。因此，若說小乘佛教的比丘們，都是只求自利的話，乃是不對的，他們的受施和用法施，乃是基本的生活方式，在生活方式的基礎上，要守二百二十七條的比丘戒律（中國的《四分律》通稱為二百五十條），並且學習經論以充實智慧（paññā），從事冥想等的觀法以實踐禪定（jhāna），這樣地以戒定慧三學兼顧的原則，來求達成解脫的目的。

但是，到今天為止，錫蘭的佛教，已經過了好多次法難。西元十三世紀，南印度的秋羅人（Cholo）的統治者，侵入了錫蘭，也摧殘了佛教。西元十六世紀初，又有葡萄牙人侵入錫蘭之後，除了高

原的一小塊叫作康耿（Kandy）地方，尚為錫蘭人的小王國之外，其餘沿海的平原，全部成了不容許有佛教存在的外國殖民區域。

因此，到了西元十八世紀之時，錫蘭已找不到原來的佛教聖典，為比丘傳戒的人也沒有了。故於一七五三年，當時的國王Kirtisiri Rajasinha派遣使者到暹羅請了傳戒的比丘，也請回了大批的聖典。

所以，今天的錫蘭佛教，乃是接受泰國以及緬甸的反哺而來，在僧侶的系統上，也就有了派別之分，大致如下：

- （一）暹羅派（Siam-Nikaya）：創始者是沙拉那伽羅（Saranankara），於一七五三年由泰國傳入。如今其下又分出四個小支派：1.阿斯羯利（Asgiri），2.曼爾瓦多（Malwatta），3.高德（Kotte），4.頻多羅（Bentara）。
- （二）阿曼羅波羅派（Amarapura-Nikaya）：創始者是摩訶迦羅成（Maha-karawe Nanawimaltissa），於西元一八〇二年由緬甸傳入，其下分出五支：1.烏梵（Uva），2.那梵羅菴利耶（Nuwaraetiya），3.槃波羅比帝耶（Bambalapitiya），4.婆格訶比帝耶（Bogahapitiya），5.格羅多羅（Kalutara）。
- （三）藍曼匿派（Ramanna-Nikaya）：創始人是印度沙婆（Ambagahawatta Indasabha），於一八六五年由緬甸傳入。其下則有三個支派：1.阿古勒沙（Akuressa），2.菴爾羯利瓦（Elgiriva），3.哥倫坡（Colombo）。

錫蘭這個島國的佛教，自西元十一世紀初頭以來，已經歷盡滄桑，於摩心陀五世（Mahinda V 西元九七一——一〇〇七年）之時，受到印度的秋羅人侵略，這是一個濕婆教的民族，故對佛教的名剎如大寺、無畏山寺、祇院林寺等，均大肆摧毀。

西元十三世紀，再度受到來自印度的秋羅族的侵擾。

西元十四世紀，回教徒侵入錫蘭。

西元十六世紀初頭開始，基督教文化圈的歐洲殖民主義者，便相繼到了錫蘭。先是葡萄牙人登陸該島，至西元十六世紀末期，全島的大部，已入葡人的主權之內，運用各種方法，迫使佛教徒改信天主教。

進入西元十七世紀之後，荷蘭人也到了錫蘭，到了西元十八世紀終了，該島主權便移入荷蘭人的統治之下，這是基督教新教的殖民主義者，因而又迫島民改信基督教。

到了西元十九世紀的一八一五年，她的統治者又換成了英國人，同樣地壓迫島民信奉基督教。英國人相當狡猾，在表面雖許可信教自由，但在政策上是消滅佛教，教育上則以佛教為未開化的宗教，來向民眾宣化。結果，由於一位彌格陀瓦帝（Migettuvatti Gunananda）沙彌，出來公開向基督教挑戰，展開辯論，獲得全勝，佛教便再度受到島民的尊信，又加上一位靈智學會的創始人——美國的鄔克德上校（Olcott 西元一八三二—一九〇七年）到了錫蘭，皈依了佛教之後，大事弘揚。因為他是美國人，所以向政府追究，提出了改革的意見，設立佛教學校，發掘從事於巴利語等學術研究的學者。

到了一九四八年，錫蘭獲得了獨立，雖仍屬不列顛的國協之一，但已有了自己的政府。當她在長期的受到殖民主義者的壓迫之下，得到自主機會之時，復興佛教的工作，便成了他們的民族主義運動中的一個重要目標。

因此，目前的錫蘭，在其六萬五千六百多平方公里的面積之內，一千一百五十萬左右的全人口中，除了百分之七的回教徒、百分之八的基督教，以及百分之二十的印度教徒之外，佛教徒佔了百分之六十五。以人種的比率而言，百分之六十八是錫蘭的幸哈利人（Sinhalese），百分之二十三來自南印度的泰米爾人。

（Tamils）。信佛教的，多是幸哈利人；信印度教的，多是泰米爾人。

在錫蘭佛教史上的偉人，當然也有許多是值得介紹的。從錫蘭的古代歷史上說，她和印度的傳說多有關聯。錫蘭島的古代史書，最有名的便是《島史》（*Dipavamsa*）及《大史》

（*Mahavamsa*）。古代的錫蘭，名為「銅掌島」（Tam-bapanni），或名「楞伽島」（Lanka）。在印度兩大史詩之一的《羅摩所行傳》（*Ramayana*）中，則把錫蘭描寫為羅刹居住的邊涯之地。考察現在錫蘭的民族，乃是來自印度孟加拉地方的一個王子韋祇耶（Vijaya），於西元前五世紀前半葉，帶了七百個人，向南方冒險，登陸該島，平定土著，建築城市，登上了王位。

從此約二百年後，佛教便傳到了錫蘭。天愛帝沙王皈依了摩哂陀長老，他的王族及人民，也進了佛法的教化之下，摩哂陀來時，尚帶了其他三位長老及一位沙彌，並且攜來了佛教的經律。國王皈依之後，便為長老們建了一座大寺（Mahavihara）。此在《大史》中，有這樣的一段記載：「此大難陀林，為如斯人，光大教場所，呼為光期林，王先為長老，速以火炬乾粘土，於泰薩遊園，造塔及營樓。樓塔以此故，而發黑色光。由此更巧造大菩提寺、青銅殿、籌食堂、食堂。眾多之寮舍、勝妙之蓮池、晝間處及夜間處等等亦設施。其人（長老）洗惡華池畔、寮舍名為善浴庵，島之燈明（長老）經行處，有寮呼為長經行。彼（長老）之達於頂果（阿羅漢果）等至定之處，因此而稱頂果寮。……」

總之，《大史》之中，對於天愛帝沙王與摩哂陀長老之間的描述，雖富詩境的意趣，但亦可以從中看出當時的佛教，的確受到了錫蘭王的擁護，並且以此大寺為中心，發展了上座部分別說系的傳承，由此而更傳至緬甸和泰國。

後來又在大寺的南方，為供奉佛陀舍利而建了塔波圖（Thuparama）。又有摩哂陀長老的王妹僧伽密多（Sanghamitta）比丘尼，應錫蘭王之招請，從中印度摩揭陀國佛陀成道的地方，分

切了菩提樹的南枝，移植到了該島，也成了該島的聖樹。據說，這是阿育王即位的第十八年的事。

天愛帝沙王後，代代國王無不熱心護持佛法，經過一百餘年，又出現了一位積極護法的國王篤達迦摩尼（Sutt-ha-Gamani 西元前一六一——一〇一年），《大史》用了十一章的篇幅，來介紹此王的功業。據說他是打敗他的弟弟之後，始繼承王位，接著又征服了外敵，而使該島統治在他的一傘之下，大振王威，篤信佛教，於其王都附近，建了摩利查瓦帝寺（Marichavatti Vihara），奉獻僧團，又造青銅殿，舉行盛大的供養儀式，於七日間，行大布施。其次更造大塔，中設舍利室，奉安由索那答拉長老帶來的舍利。此王信仰往生兜率淨土，死後生於天界。

此後又經數十年，瓦塔迦摩尼阿巴耶王（Vattagamani Abhaya 西元前一世紀頃）即位，他建造了無畏山寺（Abhayagiri Vihara），獻給摩訶帝沙（Mahatissa）長老。就在他繼承王位五個月後，即遭到南印度泰米爾人的侵略，逃亡達十五年之久，再復王位之後，首先著手的便是興建了無畏山寺，又建大塔，附屬該寺。這個精舍及大塔的遺跡，近代經過發掘而加以保護之中。

即在此王之世，錫蘭佛教分裂成了兩派。據說是起因於受到國王皈依的無畏山寺的摩訶帝沙長老，受到了大寺派的排斥，所以無畏山寺便成了獨立的一派，而被稱為無畏山寺派，或稱法喜派（Dhammaruci），從前以來的大寺比丘們，則被呼為大寺派。

同時，此王亦為佛教文獻做了整理的要求，佛教聖典原來多以口頭傳誦傳持的，到了此王之世，便將全島的比丘們，集合於阿羅寺（Aru），為令教法久住，令將聖典作成了筆錄。此一結果，恐怕即是用巴利語，也可能便是現存《巴利語聖典》的根源。

錫蘭佛教在分裂成兩派之後，約在二百五十年的歲月之間，大體是從平靜之中度過。在諸王的保護之下，各自從事於教團的發展與繁榮。此期間，也出現了幾位名人。有位迦摩尼王（Gajabahu Gamani 西元一一三——一二五年），攻略了印度本土，擊敗了泰米爾人的國王，這在長年受到泰米爾人侵略的錫蘭人來說，自是極感光

榮的事了。因此，為了慶祝那次勝利的慶典，已被錫蘭當作每年例行的宗教風俗，稱佩拉哈拉（Perraherra）。

值得注意的是，當在伏哈拉卡帝沙王（voharaka Tissa 西元二〇五—二二七年）之際，無畏山寺被來自印度的大乘系的韋陀勒耶（Vetullya）住了進去，他一共帶來了六十位比丘，他的思想，不用說，乃與上座部的錫蘭佛教的正統思想相背的，故被大臣迦比羅（Kapira）所放逐，並將他們攜來的聖典燒卻。

然而，他們已在無畏山寺，宣揚過韋陀勒耶派的思想，他們便率同已受其影響的比丘們，脫離無畏山寺而住於南寺（Dakkhina Vihara），此為錫蘭佛教的第二次分派，成為南寺一派，後世稱為祇陀林寺派（Jetavana Vihara），又名海派（Sagaliya）。到了喬答巴耶王（Gotabahaya 西元二四四—二五七年）之際，為了肅清教團，除了大力修築塔寺之外，並且將韋陀勒耶派的六十位比丘逮捕了，押送到印度本土，粉碎了此派的門戶。可是，其中有位叫作僧友（Sanghamitta）的比丘，又在偷渡的方式下，再度到了錫蘭，成了錫蘭兩位王子的教師，故當他的學生摩呵息那（Mahasena 西元二六九—二九六年）繼承王位，僧友即以王的權力，對大寺派行施報復，禁止人民對於大寺的比丘們供養衣食，如此達九年之久，因此，大寺的比丘沒有了，寺塔荒蕪了。相反地，在無畏山寺這方面，一時達到隆盛的頂峯，成了島上第一宏偉的佛教中心。

可是，摩訶息那王終究又接受了邁迦瓦那巴耶（Meghavannabaya）的感化，回到了正統的佛教立場，殺了暴戾的僧友，重興大寺，而此一派已經無力與無畏山寺相頡頏了。此王又將祇陀林寺（南寺）建於大寺之內，供給南寺派的比丘居住，事實上，仍是南寺一派佔了大寺，大寺派的比丘，已經失勢了。

由此看來，所謂大乘系統的韋陀勒耶等六十位比丘，在正統的錫蘭佛教方面看來，他們不過是一群惡法的外道，所以在錫蘭佛教史上，把僧友比丘寫成暴戾的惡人，事實上是否如此，頗足懷疑，正像印度佛教史上的大天比丘的事蹟一樣（參看拙著《印度佛教史》第四章第二節）。

此後，在相當長久的期間，錫蘭佛教均在無畏山寺派的繁榮景象之下，大寺派幾乎沒有活動可言。當摩訶息那王的兒子息利邁迦旺那王（Siri Meghavanna 西元二九四—三二四年）在位之世，從印度的羯陵伽地方迎來了佛牙，每年於無畏山寺舉行盛典，此一佛牙，今日供奉於康耿的佛牙寺。

當我國的法顯三藏西元第五世紀之際，訪問該島之時，也見到了無畏山寺繁榮的盛況，說在其都城之北有大塔，塔邊有一僧伽藍，名無畏山，住僧五千，並且記述了該寺佛殿的壯麗；又說在城中有佛牙精舍，以及佛牙精舍所行典禮的盛大。法顯三藏也記述了城南的摩訶畏可羅（大寺），住僧三千。

法顯遊印之後，大寺出了幾位了不得的註釋家，以佛音（Buddhaghosa）論師最為傑出。對於南方上座部所傳的三藏，完成了全部的註釋。其中的佛音，是用當時的錫蘭語。除了「小部經典」（Khuddaka-nikāya）的一部分，幾乎全用巴利語來作成了三藏的註釋書。這是進入西元第五世紀以後的大業。尚有不足的部分，未久之間，又出了一位護法（Dhammapāla），將之補足了。因此，在大寺派方面，學僧相次輩出，完備了正統派的聖典，並出了許多的綱要書及複注書。

當西元第七世紀前半葉，玄奘三藏訪問印度後，所寫的《大唐西域記》卷一一，也記述到了錫蘭的佛牙精舍及金像等。對於二大寺的記載，則說佛教到後二百餘年，分為二部：一是摩訶毘訶羅住部（大寺派），斥大乘而習小乘；二是阿跋邪祇釐住部（無畏山寺派），兼學二乘，弘演三藏。由此可以旁證，大寺派是保守著上座部的正統而不妥協的，無畏山寺派則兼學大小二乘，容許方等部等的異部比丘共同居住；同時，對於世間的態度，也是開放的。

到了西元第八世紀中葉，不空三藏也訪問了錫蘭，而且受到了當時的錫蘭王西羅邁迦旺那（Silameghavanna 西元七二三—七六三年）的皈依，授了五部灌頂，據說還在該地得到了有關密教的諸種經論五百餘部，因而推定，在西元第八和第九世紀之頃，密教亦曾於錫蘭盛行。此一事實，從阿邁羅陀（Ameratta）城跡的發現中，

當時在錫蘭文字的銅板上，刻有交插著梵語真言的一點上，也能確認了。

由這種種，可使我們知道，佛教傳到錫蘭之後，曾經有過各式各樣的內容和形態。不過，如今的錫蘭佛教，則由於《巴利語聖典》的流傳和運用，仍屬上座部正統派的大寺一系的流行。

到了西元十一世紀初頭，由於對岸印度的秋羅人侵入該島，掠奪了黃金佛像，摧毀了佛寺佛塔，統治錫蘭達數十年之久。等到錫蘭王韋祇耶巴霍一世（Vija yabahu I 西元一〇四五—一〇九五年）起來趕走了秋羅人的統治，重興佛教之時，於原先的僧尼或遭殺害，或已逃往國外，以致無人傳持錫蘭的佛法的情形下，便向緬甸請來了長老比丘們，傳授戒法，重修三寺。

在西元十二世紀之世，錫蘭又出現一大景象，便是錫蘭史上最偉大的英主巴羅加摩巴霍王（Parakkam 西元一一四〇—一一七三年），大振王威，實行佛教教團的改革，召集各派長老舉行會議，由摩訶迦葉（Mahakassapa）擔任主席，以期達成三派合一的目的。但是太困難了，於是以其國王的權功，勒令大寺派的比丘之有惡評者，一律還俗，無畏山寺及祇陀林寺的比丘，則不論優劣一律令之還俗，給予相當的官職，以息他們的不平之氣。

因此，錫蘭佛教便走回了復古純正上座部的大寺派之一派獨占的局面。那位摩訶迦葉長老，在聖典的結集和對三藏註釋、編輯、整理也盡了力。同時，另有一位叫作舍利弗（Sariputta）的長老，也是高德的比丘，擁有許多的弟子，以研究佛學馳名於世。

到了西元十六世紀之後，錫蘭成了歐洲殖民主義各國的案上之肉，錫蘭本身沒有文化，佛教如被消滅，錫蘭在民族的自信心上便會落空，所以，任便歐洲人的殖民政府如何地禁壓佛教，他們的舉國上下仍以復興佛教為念。當荷蘭人統治時代，由於薩拉那迦羅比丘（Bhikkhu Salanakara）的努力，佛教有了轉機，特別在契帝息利拉羯幸哈王（Kittisiri Rajasinha 西元一七四八—一七七八年）的策動下，從泰國請到了十位大德僧伽，於一七五六年到達，在此前後，曾有數度向泰國（當時的暹羅）請來了有德的長老。

當在英國人統治錫蘭的時代，也許是因緬甸亦為英國的殖民地之關係，所以改向緬甸延請大德長老來島弘法傳戒了。如今錫蘭的三大派系，即是在歐洲殖民主義者的統治下所形成。

現在的錫蘭，乃是佛教國家了，從基督教的殖民主義國家的統治下獨立以來，對於基督教的處置，雖無反壓迫的情形，卻有反對基督教習俗的表現。例如於一九六六年開始，便廢除了以星期日為假日的慣例，而是代之以佛教的聖日「帕耶」（Poya）日為例假日，即是以每月的新月、上弦月、滿月、下弦月的四天為例假日。因係依照月曆計算，無法求得每週都是七天，但他們為了表示佛教的神聖，即以此四天為公定的假日。

錫蘭現有寺院數字，約在六千左右，僧侶數字沒有正確的統計，大約在一萬六千至一萬八千人左右，他們分成兩種生活方式：一種是住寺的僧人，另一種是阿蘭若處住（Āraññanikāya）的僧人，在人數方面當以住寺者為壓倒性的多數。

他們的寺院，分有三類：

- （一）毘訶羅（Vihāra）：我們把它稱之為寺，或為塔寺，是寺院中的較大者。一般的毘訶羅，含有佛塔（thūpa）、菩提樹（bodhi）、佛殿（buddha-vihāra）、說法堂、圖書室及僧房（Pansala）等好多的建築物。
- （二）阿梵薩（Avasa）：我們可以把它稱為小精舍，因它僅有僧房的建築物，容僧侶居住而不能做什麼集會活動的。
- （三）比利維那（Pirivena）：這是佛教的教育機構，佛學院的建築。有許多佛學院，是附設毘訶羅境內的，但也有獨立建築的。

毘訶羅的建築，有在村中，有在市鎮，從遠遠地看到白色的佛塔之處，即知那裡建有毘訶羅（寺院）了。前面已說過，它是由佛

塔、佛殿、菩提樹、僧房等的建築物所構成的。

佛殿內部的正面，供著很大的釋迦佛座像，多數大寺院的佛殿正中央則為巨大的臥佛像，臥佛像的兩橫頭，又供座像及立像各一尊，臥佛並非表示涅槃的佛，乃是開著雙眼的，據錫蘭人說，此三尊佛像，是象徵著佛陀瞑想的三種姿態。佛殿中供人禮拜的地方很小，大多數寺院的佛殿中，僅能容下少數人禮拜，因為佛殿不是集眾的場所，集眾行事則在講堂（dhammasala）。此亦正如小乘經律中所見部派時代所傳佛世的情形相同。

佛塔的型式，幾乎一律是覆鉢型，佛塔的四方，供有明燈及鮮花。

寺院中的菩提樹，大多是相當大的大樹，樹下也供明燈及鮮花。

無論僧俗，都以佛塔、菩提樹、佛殿的三者，為禮拜的對象，禮拜的次序，也是以佛塔為首，菩提樹為次，佛殿為最後。對於我們而言，似乎需要加以解釋，才能理解這個順序的原因。

這是順乎歷史發展的次第而來，佛涅槃後，在家的信者們，即將遺骨（舍利）建塔供養，到阿育王時，又將佛舍利分送世界各地，建塔奉安，作為紀念佛陀的唯一聖物。至於菩提樹，是因佛陀在此樹下成道，佛陀滅後，即以此樹象徵成道的佛陀，而受到崇拜。阿育王分送佛陀舍利至外國，代表佛法的向外地流傳，阿育王的女兒僧伽密多，便將菩提樹的切枝移植到了錫蘭，故在歷史上比起佛舍利的外傳，晚了一輩。再說佛殿中供奉的佛像，雖在《增一阿含經》等部派時代的經律之中，說到佛世已有佛像，然依史實的考察，到了阿育王時代之後一百五十年頃（西元前一百年），才有佛像出現（參看拙著《印度佛教史》第七章第三節）。所以，禮拜佛殿中的佛像，置於第三位了。

講堂是寺院中說法以及舉行儀式的場所，內部為廣闊的空間，正面為僧侶陞座說法的講壇，本來不供佛像，但在近年以來，也有

在講堂的正面供了佛像的，形成一種佛殿與講堂，一物兩用的傾向。

僧房的構造，有接待室、客房、住持僧的寮房，以及大眾僧的房間，並有小佛像安置在各人的房間內。不用說僧房之中，也附有食堂（*dāna-sala*）、廚房、廁所等建築物了。

同時，在純粹佛教的佛寺中，附有神殿的建築物者也有不少。那是供奉著土著宗教及印度教和佛教混合而成的產物，即所謂佛教的護法神。僧侶們對這種神像，不禮拜不合掌，但為祈禱治病，而在神前誦經。這種情形，和中國的許多佛寺，也沒有什麼不同。

錫蘭僧人均披著褐色及黃褐色的下衣及上衣，名為糞掃衣（*Pamsukūla*），另有一件大衣，通常是掛於肩上的，合起來即為三衣。

出家人方面，僅有男子的比丘及沙彌。比丘戒為二百二十七條；其中四條根本戒——不淫、不盜、不殺生、不妄語，是終生不能犯的，若犯其中之一，即使僅犯一次，即失比丘的資格，逐出僧團。沙彌的出家年齡，大多是在十歲左右，進入僧團，稟受沙彌十戒。這種情形，也和中國的相同。至於僧中的女性，本來錫蘭也曾有過比丘尼的傳承，但到後來絕跡之後，便無法傳授比丘尼戒了。

錫蘭寺院的日常生活，每天天明的六點鐘左右由沙彌開始鳴鼓，起床之後，先由淨人及當值的沙彌為大眾送飲紅茶，接著，沙彌的半數，持鉢外出托鉢（*Piṇḍapāta*），餘下的人，則清掃寺內環境，採集花卉，供於佛塔等處。他們的住持，整日間很難見他離開自己的房間，食物是從托鉢而來的大食堂中分取，他的房中附有洗浴的設備及便所。

到了早上八點之前，大眾已在食堂中吃過早飯，八點左右，大眾依順出家年次，列隊走僧房，到佛塔及菩提樹前，用座具敷地，低頭禮拜；再到佛殿，修持大約三十分鐘，讀誦總皈依文（*Vandana*）、佛陀的十號等各種的讚誦，他們通常所誦的，多係《三寶經》（*Ratna-sutta*）、《吉祥經》（*Mangala-sutta*）、《慈

悲經》（*Karuṇā Metta-sutta*）等極短的小經，這三種均屬於小部所收者。

這樣的勤行完了，便到住持的佛堂簡單地誦經，然後向住持禮拜問訊。

九點開始，沙彌們便由大學畢業的年青比丘，教讀巴利語及梵語等。十點半，比丘及沙彌三五成群地進行沐浴，然後再由半數的沙彌外出托鉢。

午飯之後，再上一課，三點喝茶之後，即行休息。到傍晚，又行打掃一次環境。

比丘們若有信徒佛事等，也在午前外出，接受施主的午餐供養，而後返寺；假如無事，整日之間，在自己房內，也很少出來。

晚上六點半，沙彌們再度自僧房列隊，禮拜佛塔、菩提樹，並在佛殿勤行。

在家的錫蘭佛教徒們，和出家人之間的關係，是建立在財施與法施的基礎上，出家人的教化和信徒的生活，也均以此為重心而展開。

在家信徒的生活，以皈依佛法僧三寶及授持1.不殺生、2.不偷盜、3.不邪淫、4.不妄語、5.不飲酒的五戒為基本的要求，並以此五戒的學處（*Sikkhā-pada*）為立身處世的人生必備的修養。當然，五戒是向比丘求受的。因為這是極重要的佛教生活，故在每天早上的電臺廣播中，將三皈五戒文向全國播送。

但是，不像中國的信徒家中，大多供有佛菩薩像，他們的信徒家中，不供佛像，也沒有祖先的神位。因此信徒們在自己家中，不可能拜佛。

中國的在家佛教徒之中，有人受持八關齋戒，乃係在六齋日受持。錫蘭的信徒，是在佛日，亦即前面提到過的公定例假日（帕耶）。所謂八關齋戒，即是出家生活的分日受持，比平日所受的五

戒多守三條：1.不非時食，2.不往觀聽歌舞伎樂及鬘飾香塗，3.不使用高廣大床。除了未持「不持金銀」之外，已和沙彌戒相同。這是鼓勵無法擺脫俗務的人們，也有機會體驗出家生活，以種出世之因。這在錫蘭，特別是滿月日的佛日，最為盛行。

在這例假的佛日，出家人不去外面托鉢，而是由在家人一律穿了白色的衣服，於朝晨六點左右，帶了食物，來寺中供僧，同時也帶來了鮮花及燈油，以備供養佛塔等處。

受持八關齋戒的，大多是婦女及兒童，七點左右集於講堂，為之授戒。因為這是一日一夜受持的戒法，過了一日，自然捨戒，下次逢到佛日，必須再向比丘求授。傳授之後，即去禮拜佛塔、菩提樹及佛殿，並做鮮花、明燈的供養。十點左右，再從家裡帶了午餐，去寺中供僧。中午十二點，又從家中帶了鮮花等物來寺，至講堂聞法，由住持與一位十四歲的沙彌登壇，說法約一個小時。之後再去巡拜佛塔寺，並做供養。到了晚上，有的寺中舉行佛事，參詣的在家男女信徒，集於講堂者，常有數百人。說法之前，有以鼓聲伴奏的民族舞蹈二十分鐘，接著由十四歲的沙彌代表住持向信眾說法一小時，縱然八關齋戒之中規定，不往觀聽歌舞伎樂，像這樣由兩名青年表演的民族舞蹈，卻不禁止觀看，這可能是當地的習俗，與佛制無涉。

也有的寺院在佛日的晚上，於寺中及其他場所，開敷法座，或在廣場，聽比丘說法，許許多多人們，均用草蓆敷地，靜靜地聞法。從這點看來，上座部的佛教，並非自了漢，他們仍是活潑潑地活躍在人群之間。

有些寺院在佛日午前，為兒童們開設了佛日學校，特別在城鎮中的寺院非常普遍。從八點至十一點之間，由青年比丘及在家的青年女子擔任老師將孩子們分成數組，向他們讀誦佛教的寓言，教他們背誦經句。

作為一種宗教的佛教，不論在何處，總不能不和喪葬的儀式發生關係。錫蘭人的家中，雖不供祀祖先的神位，對於亡故的親友，仍做佛事超度，除了葬禮，尚有第七日、滿一個月、三個月、一週

年，均要請好多的僧人來自宅誦經、說法、供養食物等。這樣的布施功德，主要是由活人受用而給先亡迴向。

錫蘭僧人特色之一，乃是阿蘭若處住的比丘生活，他們由數人乃至數十人，離開人煙集中的地方，在閑靜處所建一個僧舍共同生活，專念於自己的修行。像這樣的僧舍，今日的錫蘭，約有一百左右。建造簡陋而極清潔，就連通路也極乾淨。大多用岩石砌成，附有廚房、食堂，並且即以食堂兼作集會所，在僧房之外，另有布薩場（Uposatha-ghara）、水浴處、鐘塔等。他們的水浴設備很簡單，無須浴池。各僧房所不備者，乃為經行處，設於房間的前面走廊之下，或者獨立的設置一個經行處。

他們住在森林中，幾乎不和世俗的社會接觸，嚴守戒律，精修勤持，夜以繼日地以求達到解脫的目的。因為這種生活，非常清苦，故在普通的人，無法忍受，今日在錫蘭全國，不過二百至三百人而已。

像這般精進苦修的人，大多不是自幼出家的，而是青年或中年期出家的，尤其是從世俗事業中退休之後，晚年出家的人較多，而且很多是年長的沙彌。對於巴利語及梵語有了高深訓練的人，是極少進入阿蘭若處的。他們的主要修持，是禮拜及禪觀，而以禪觀為中心。

他們每天出外托一次鉢，但也一天兩餐，除了中餐也用朝餐。不過，對於信徒家的佛事及葬儀，和他們毫無關涉，有的長老比丘，甚至終身不出僧舍一步。

禪觀的方法，有不淨觀、土想觀、水想觀等。

他們不收聽電臺的廣播，也不閱讀新聞報刊，唯有一心精勵於修持；他們不赴施主的法事供養，但卻極得信徒的尊敬，所以，自動去供養他們的施主，非常的多。甚至有的地方，由於希望布施的人太多了，要用分攤的方式來，輪值送供，一年之中，能夠輪到一天送供養者，已覺相當不易了。他們無貪心，除了米、菜蔬、水果及日用品外，別無所需。

他們在修不淨觀時，用死人的骸骨為道具，故在僧房之前，置有骸骨。土想觀的道具是用皿器盛土，置於座前。水想觀則用青色的圓格為道具。

他們住於林中的僧舍，不為衣食等資身之物分心，卻要和他們內心的種種欲望戰鬥，各種的修持，乃為戰敗這些欲望以達到從欲望中得到解脫的方法，為了解脫，他們不能不精勤於戒律的嚴守和禪觀的修持。

為了培養繼起不斷的出家人才，錫蘭佛教對於僧人的教育相當重視。十歲左右入寺為沙彌的兒童，和一般國民的學校教育，幾乎是完全隔離而成為佛教教內特殊教育的對象，那便是接受佛學院，所謂比利維那（Pirivena）的教育，這是寺院附設和獨立的僧教育機構，程度是由小學或私塾階段而至高中為止，內容及其規模則有大小不等之別。主修的科目乃為巴利語、巴利語的經典讀誦、佛教教義、佛教歷史、稱為幸哈利（Sinhalese）的錫蘭語文法及文學、梵語文法、英語，尚有數學及理科等項目。以本寺及附近寺院的沙彌為對象。

至於這種佛學院的教師資格，也有高低不等，大多是住於本寺的比丘。教師資格的養成所，則為可倫坡市內，設於一座寺院中的佛學院，集中全國程度較高的僧青年加以教育，因其水準最高，故於數年之前，已經改編於兩所國立的大學，那便是維特待耶

（Vidyodaya）大學及維特耶朗卡（Vi-dyalanka）大學。尚有一所國立的錫蘭大學，也是佛教關係大學。若要進入這三所大學，必須通過兩次全國性的統一考試。因此，在僧教育的佛學院方面，也不得不盡其全力，提高教育素質了。

由於無法使得全體僧青年進入大學，故在數年之前，錫蘭佛教界便在可倫坡市的伐伽羅羅摩寺（Vajrarama）成立了一所比丘訓練中心（Bhikkhu Training Centte），但此仍是以優秀的沙彌為對象，且其僅能容納一百多人。故而另外在其古都，設了一所相當於大學程度的比丘大學（Bhikkhu Universliy of Anuradhhpur），可是此一學校迄未成為正式的大學。

(一九七一年九月二十日《慈航季刊》三十五號)

案：本文取材於日本著述中關於錫蘭佛教者一共六種資料，得到更多的資料後，將繼續寫下去，所以暫不註明出處。

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第二輯 第五冊

《日韓佛教史略》

編者序

第一篇 日本佛教史略

第一章 古代的日本及其初期的佛教

第一節 日本及其人民

日本的地理環境

日本的民族

中國去的日本人

日本人的宗教

第二節 日本佛教史的開始

日本的歷史

時代的分期

佛教初傳日本的年代

崇佛與排佛的爭持

蘇我馬子與佛教

推古以前的日本佛教

第三節 聖德太子與佛教之興隆

厩戶皇子

憲法中的佛教思想

佛教中心的飛鳥文化

僧官及僧尼令

初期佛教的思想

第二章 奈良時代的佛教

第一節 古京六宗

何謂古京六宗

三論宗

[法相宗](#)

[成實宗及俱舍宗](#)

[華嚴宗及律宗](#)

[鑑真律師](#)

[開壇傳戒](#)

[第二節 東大寺與國分寺](#)

[聖武天皇與東大寺](#)

[東大寺與國分寺](#)

[思想源流](#)

[第三節 奈良佛教的文化及其利弊](#)

[慈善事業](#)

[一般的公益事業](#)

[教育的普及](#)

[文學與美術](#)

[政教混同的弊端](#)

[寫經佛教](#)

[第三章 平安時代的佛教](#)

[第一節 天臺宗的開創與發展](#)

[新京的氣象](#)

[最澄傳教大師](#)

[天臺宗的成立](#)

[圓仁與圓珍](#)

[良源及其門流](#)

[八流與兩流](#)

[臺密的發展](#)

[第二節 真言宗的開創與發展](#)

[空海弘法大師](#)

[空海在中國](#)

[空海的偉業](#)

[空海的門下](#)

密宗的門流

第三節 平安時代的佛教形態

入唐求法與密教法會

貴族佛教

僧兵的發生

末法思想的出現

彌陀信仰的興起

社會福利事業及文藝

神佛合一的思想

第四章 鎌倉時代的佛教

第一節 南都佛教之復興

復興的機運

華嚴宗的復興

法相宗的復興

律宗的復興

北京律的興起

第二節 淨土宗與日蓮宗

源空與淨土宗的獨立

源空門下的諸流

一遍的時宗

親鸞與淨土真宗

法華信仰的獨立

日蓮及其門流

日蓮宗的弘佈

第三節 禪宗的輸入及其發展

早期的禪者

臨濟宗的榮西

榮西之後的諸師

中國禪師東渡

道元與曹洞宗

第四節 鎌倉時代的佛教文化

鎌倉幕府與佛教

禪宗與武士道

中日交通與佛教

新宗派的新風氣

第五章 南北朝及室町時代的佛教

第一節 禪宗的隆盛

時代大勢與臨濟宗

五山十剎

曹洞宗

第二節 日蓮宗與淨土宗的發展

日像及其門下

日朝、日祝、日親

天文法華之亂

淨土宗的分派

淨土真宗的分派

本願寺與蓮如

一向一揆

時宗及融通念佛宗

第三節 吉野及室町時代的佛教文化

寺院與經濟制度

寺院與教育

五山文學

元日交通的影響

第六章 江戶時代的佛教

第一節 江戶幕府的佛教政策

織田信長與佛教

豐臣秀吉與佛教

德川幕府的法度與門跡

基督教政策與檀家制度

存應、崇傳、天海

第二節 隱元東渡與黃檗宗

唐船與唐寺

隱元開創黃檗宗

黃檗禪僧

第三節 諸宗的活動

學問的獎勵與檀林

日蓮宗學者

天臺宗學者

真言宗學者

臨濟與曹洞學者

淨土宗學者

真宗學者

佛教的黑暗面

第七章 明治維新以後的佛教

第一節 神佛分離與廢佛運動

維新政府與佛教

神佛分離之令

宣布大教與大教院

佛教再度獨立

第二節 新佛教的開展

新舊交替間的佛教人才

護法運動的三個方針

新的學術研究

古典刊行與信仰運動

新興教派

佛教參政與團體活動

第三節 二次大戰以後的佛教

一般的光景

教育文化

社會事業

第二篇 韓國佛教史略

第一章 佛教初傳的時期

第二章 禪宗勃興的時期

第三章 禪教並行與祈禱佛教

第四章 知訥的曹溪宗

第五章 高麗後期的禪師及排佛運動

第六章 李朝的興儒排佛運動

第七章 佛教義軍及其龍象

第八章 朝鮮末期的佛教

第九章 近代的韓國佛教

附錄一 美國佛教的源流

附錄二 錫蘭的佛教